Capítulo I: *Tradición e historia*

Introducción

La aproximación de estos conceptos suscita un problema de vieja alcurnia metafísica: la relación entre el cambio y la permanencia que los venerables nombres de Parménides y Heráclito han ilustrado para siempre con sus divergencias profundas. Ni uno ni otro de ambos pensadores fueron tan extraños a los problemas nacidos de la relación del orden social con la historia como para pensar que su convocación en esta oportunidad sea totalmente extraña a las nociones que encabezan la reflexión.

Sin lugar a dudas, el tema no se les presentó ni en los términos, ni con la agudeza con que hoy obsesiona la mente del hombre moderno. Pero en el contexto de sus preocupaciones filosóficas la idea del efecto perturbador que introduce el tiempo en la conservación del orden impuesto por los dioses está casi explícita, si se puede usar sin incorrección este indeciso adverbio.

No es nuestro propósito hacer una exégesis de los textos y la doxografía correspondientes a Parménides y Heráclito. Sus nombres han sido traídos a colación para testimoniar por la hondura y la antigüedad del problema. Si tuviéramos que elegir entre los dos pensadores el que representó con genuina autenticidad la actitud primordial del griego frente al problema de la tradición y la historia, designaríamos sin vacilación la figura de Parménides, no sólo por lo que había en él de numinoso, sino también porque respecto al cambio reflejaba la profunda desconfianza de las capas más antiguas del pensamiento religioso.

El estudio de las sociedades arcaicas ha probado la existencia de un sentimiento de desamparo que el hombre primitivo experimenta frente al decurso del tiempo. Ninguna esperanza en el porvenir histórico y sí la secreta desesperación del deterioro inevitable que el tiempo impone a todo cuanto cae bajo su rueda. La única defensa posible era volver siempre los ojos hacia el pasado paradigmático y recuperar en el rito restaurador el orden definitivo impuesto por los númenes de la ciudad.

La ciudad tradicional —observa Jean Servier— estaba constituida de acuerdo con el plan mítico del cosmos. El tiempo sólo podía alterar la pureza de sus líneas y de sus leyes y por mucho que los ritos consagratorios quisieran recuperar la imagen prístina del orden original, hay un deterioro en la fuerza sagrada que sólo los dioses pueden devolver cuando impongan el retorno al modelo primordial.

"Lejos de ser una idea, en el sentido hegeliano del término, que debe cumplir un destino histórico de acuerdo con su propia lógica inmanente, la ciudad tradicional es una idea expresada en la época de su fundación y que se debilita en el transcurso del tiempo, porque

está actualizada por hombres falibles desde que rompieron el Gran Interdicto."[1]

Platón es, quizá, el filósofo griego que más se aproxima al modo de pensar arcaico. Algo de sus arquetipos celestes flota en los modelos míticos de la ciudad tradicional y, al mismo tiempo, se intuye la sospecha de una contaminación implícita en el movimiento, como consecuencia del deterioro entitativo introducido por la materia y el pecado.

La más modesta de las sociedades primitivas guardaba la pretensión de ser una proyección del paradigma cósmico y todas sus leyes, sus instituciones, sus prohibiciones y sus actos fundamentales eran el fiel reflejo de un orden establecido para siempre por los dioses fundadores. Como advierte el mismo Servier, sólo la ruptura de todos estos valores, provocada por un acontecimiento religioso extraordinario, podía llevar al hombre de la sociedad tradicional a plantearse el problema de su validez.

Bergson intuía, en la obediencia del hombre de la ciudad arcaica a sus leyes, la existencia de un principio superior que fuera para el todo social lo que es el alma para el organismo individual. Comprendía el sentido puramente metafórico de su comparación, pero volvía a ella una y otra vez, con la insistencia de quien no logra expresar bien su pensamiento.

Sabía que la sociedad era un todo accidental y no una substancia. En la constitución de ese todo intervenía el hombre con actos que Bergson conocía libres. La sociedad humana no era un enjambre, ni un hormiguero. ¿Pero qué es lo que la hacía semejante a una y otra cosa? La causa residía en la adhesión prestada a las leyes y a los ritos de la ciudad. No era el simple caso de una obediencia realizada en los límites de la re-

1 Jean Servier, *Histoire de l'Utopie*, París, Gallimard, 1967, p. 14.

lación hijo y padre porque, como observaba Bergson, "los padres, como los maestros, parecían actuar por delegación. No nos damos bien cuenta, pero detrás de nuestros padres y de nuestros maestros, adivinamos algo enorme o más bien indefinido, que pesaba con toda su masa a través de sus intermediarios".

A esta presión, con sus efectos psíquicos innegables, la comparaba "al soplo de vida que cada una de las células respira, indivisible y completo, en el fondo del organismo, del cual cada una de ellas es un elemento".[2]

Como una sociedad humana es un conjunto de hombres capaces de actos libres, no ve el camino por donde pueda librarse de su arriesgada metáfora. Admite detrás de los mandamientos la existencia de la religión y no deja de percibir su influencia decisiva en la constitución del orden social. Pero en esta situación se le insinuó una pregunta que Bergson trató de responder con toda lucidez, pero sin poder superar la indigencia de sus instrumentos nocionales. ¿Es la religión una institución social o la sociedad humana es una institución religiosa?

En la respuesta a esta pregunta se juega el sentido del problema planteado por la relación tradición e historia. Como la respuesta tiene que ser lógicamente dogmática, porque no existe la posibilidad de una posición intermedia, el historiador no tiene por qué responderla en los límites de su legítima reflexión y sólo dirá cuáles fueron las respuestas concretas que dio el hombre en el desarrollo diacrónico de su existencia, sin perturbar la objetividad de una solución con la fuerza de su convicción personal.

2 Henri Bergson, *Oeuvres*, París, P.U.F., 1959, p. 983.

La existencia de la tradición

Bergson nos ha conducido hasta el umbral de nuestra cuestión. Las sociedades tradicionales obedecen a una inspiración de carácter religioso de la cual surgen, con fuerza de obligación, los mandatos, las leyes, las prohibiciones y los usos decisivos de un orden social.

Antes de preguntarnos por el carácter de la sociedad tradicional y su particular respuesta al problema planteado por la historia, conviene aclarar el concepto de tradición y la idea particular que se hacía la sociedad primitiva de esta noción. Como la idea de tradición está íntimamente ligada a la de revelación, no se puede intentar un esclarecimiento del término sin arriesgar una aproximación de índole teológica.

El tema de la tradición se escinde en una doble perspectiva: una que examina el contenido metafísico del *traditum* y otra que aprecia el papel desempeñado por ese *traditum* en la constitución de una sociedad concreta.

La historia informa sobre la existencia de la tradición, la teología tratará de decirnos qué cosa es la tradición. En uno y otro caso, la realidad religiosa aparece ante los ojos del historiador con todo el peso de su problematicidad. Existen ensayos, llenos de intenciones esclarecedoras, para arrojar luz sobre el problema religioso mediante el ejercicio de rigurosos análisis fenomenológicos. Pero tales exámenes sólo pueden versar sobre las resonancias subjetivas del fenómeno y no sobre la realidad misma, que en caso de existir, provoca esa conmoción interior. Esta limitación deja nacer la sospecha de que se trata, en el fondo, de un caso particular y muy *sui generis* de actividad psíquica.

El historiador, aunque esté convencido de la verdad de esta reducción, no puede aplicarla al hombre

de la sociedad tradicional, sin traicionar la conciencia de su objetividad profesional. El hombre de la sociedad tradicional está profundamente convencido de que el carácter obligatorio e indiscutible de los preceptos hereditarios tiene un origen sobrenatural. Bergson o Spengler, dentro de otro contexto filosófico, podrán admitir la existencia de algo parecido a un superorganismo social. El hombre formado en el ámbito del mundo tradicional no. Para él, Dios o los dioses están en el comienzo de su organización social y en ningún caso su fe permite la transposición a un simbolismo de tipo biológico.

Como escribía el R. P. Guillermo Schmidt en su famoso libro sobre el origen de la idea de Dios, hay que suponer que algo grande, algo importante haya impresionado profundamente al hombre, para darle la capacidad de conservar la unidad de su creencia. No imagina que tal cosa pueda ser de naturaleza subjetiva, porque en ese caso no podría haber producido efectos tan universales. Asegura que debe tratarse de una realidad lo bastante poderosa para provocarlos. Esta realidad no puede ser un cataclismo o un suceso de naturaleza física, porque cuando existe el recuerdo de algo semejante no se lo confunde con Dios. Debe tratarse de una personalidad superior que se ha puesto en contacto con los hombres apoderándose de su inteligencia con revelaciones luminosas y que así sujetó su voluntad a preceptos altos y nobles.

"Quién haya sido tan alta personalidad", concluye, "está fuera de dudas y aquellos pueblos antiquísimos lo dicen en sus más antiguas tradiciones con unanimidad sorprendente: es el Ser Supremo, realmente existente, el Creador del cielo y de la tierra y especialmente del hombre, y como tal también el único testigo de aquellos sucesos fundamentales, de que sólo Él puede darnos tes-

de las costumbres y tradiciones de los pueblos

timonio pleno, y que según aquellas tradiciones ha enseñado al primer padre." [3]

Para el padre Schmidt la confirmación casi unánime de esta verdad por la etnología comparada es una prueba más de la existencia de Dios. Prueba de escaso valor metafísico y, por su dependencia de testimonios no siempre fáciles de comprobar, históricamente muy frágil.

El concepto de tradición

Josef Pieper, en un artículo escrito sobre este tema y con este título en el número 150 de *La Table Ronde*, comienza haciendo una comparación entre el valor que tiene el argumento de autoridad en la física y en la teología. Mientras en la primera sólo puede contar como cierto lo que pueda probarse experimentalmente, en la teología sucede todo lo contrario y no porque sus contenidos repugnen a la razón, sino, precisamente, por el origen mismo de esos conocimientos.

Mientras Descartes, obsesionado por su método, prescindía o creía prescindir de toda autoridad tradicional en su búsqueda de un seguro punto de partida para el saber, Pascal consideraba conveniente no despreciar los aportes del pasado hasta tanto no se probara su segura falsedad. En Descartes apunta ya el individualismo moderno, mientra en Pascal sobrevive todavía el sentimiento de la profunda solidaridad social e histórica del hombre.

Es en esta dimensión de nuestra humana naturaleza donde encontramos el tema de la tradición. Descartes pudo creer sin mayores inconvenientes que iniciaba una etapa absolutamente nueva en la historia del pensamiento

[3] Guillermo Schmidt, *Manual de historia comparada de las religiones*, Madrid, Espasa Calpe, 1941, p. 281.

greco-latino. Tenía motivos para estar satisfecho de su punto de partida y lo consideraba tan original como era posible serlo. No contaba con los múltiples elementos tradicionales acarreados en el torrente de su discurso filosófico, ni paró mientes en ellos. Algunos siglos más tarde, Etienne Gilson, en su tesis sobre el papel de la teología medieval en el sistema cartesiano, los pondría en evidencia, dándole a Pascal una suerte de razón póstuma. Póstuma = después de la muerte dar la razón.

No entraremos todavía a considerar la relación vital que existe entre la filosofía y la tradición, porque en primer lugar debemos aclarar la noción misma de tradición, para enfrentarla más tarde con los propósitos de la filosofía e iluminar, si esto nos es posible, los elementos comunes y las notas distintivas.

Pieper señala las indicaciones más que sumarias dadas en los diccionarios para definir el término *tradición*. La penuria de los léxicos es tremenda y si uno apela al uso corriente del vocablo para hacerse una idea aproximada, la falta de rigor del lenguaje cotidiano nos ilustra más sobre la arbitrariedad que reina en este dominio, que sobre la seguridad significativa de la expresión. Con todo existe un elemento común entre el uso popular y las definiciones del diccionario que hace al fondo mismo de la cosa, y es que ambos la consideran una comunicación o transmisión de noticias en la que se relaciona una generación con otra. Pero tanto para los diccionarios como para el uso corriente de la expresión, el contenido de la comunicación tradicional es la vaguedad misma: un hecho, una doctrina, un precepto, una receta, un conocimiento o una costumbre. El modo particular de efectuarse esta transmisión no está indicado y conforme a la latitud de la significación cae bajo la noción de tradición todo cuanto una generación puede comunicar a otra.

Como el término *doctrina* apunta a un contenido más preciso, el autor recurrió a un diccionario de teología para ver si hallaba allí un desarrollo más explícito del concepto. Efectivamente, el diccionario en cuestión consideraba que la tradición en general "es la suma de las verdades y de las instituciones sobrenaturales transmitidas bajo la garantía de la Iglesia Católica". No existe en la definición una preocupación por aclarar el contenido analógico del término y se limita al uso que ha establecido la Iglesia, sea para indicar la doctrina puesta por Cristo bajo su custodia o más precisamente para señalar la enseñanza no escrita. La definición de Belarmino apunta a destacar ese segundo sentido: *nomen traditionis accommodatum est a theologis ad significandum doctrinam non scriptam.*

Antes de continuar el análisis semántico hecho por Pieper para esclarecer la plenitud del significado del término *tradición*, conviene examinar lo que nos dice sobre la tradición uno de los teólogos que mejor se ha ocupado de aclarar su sentido. José Ruperto Geiselmann ha escrito sobre el asunto un artículo muy completo, del cual se puede recoger algunas ideas. Dejamos expresamente de lado la relación de la tradición con el progreso, punto crucial de la temática religiosa y a cuya aclaración Geiselmann dedica la mayor parte de su trabajo.

Distingue, con G. Krüger, la tradición mítica protohistórica de la tradición humana histórica. En esta última incide directamente el uso pecaminoso de la libertad hasta convertirla en una desviación y una apostasía de la prototradición. La tradición que llama protohistórica es de tipo mítico, pero mucho más cercana de los comienzos que la forma tradicional humana histórica. Con todo es ya una deformación del *traditum* primitivo, de la verdadera prototradición, obra de Dios, reasumida en la tradición viva que custodia la Iglesia Católica.

Así la noción de tradición se cumple, de acuerdo con estas observaciones, en la prototradición primordial sostenida por los mitos, pero en un contexto donde apa-

recen las deformaciones impuestas por los hombres. La nueva revelación anunciada por Cristo retoma el contenido religioso esencial de prototradición liberado de sus superfetaciones, pero no asume en toda su extensión todos los conocimientos que en orden a los misterios del mundo tuvieron los padres de la humanidad.

La idea de tradición guarda, con respecto a las diversas cosas que designa, una analogía de proporción, cuyo alcance se comprenderá mejor luego del análisis formal de la palabra.

El término *tradición* señala un acto donde están comprometidas dos personas: una que transmite y otra que recibe el *traditum*. Para que esta acción pueda llamarse efectivamente tradición, la relación entre esos dos hombres no puede ser de cualquier manera. El que transmite el *traditum* es alguien que conoce lo que enseña desde hace más tiempo y tiene sobre el receptor una mayor veteranía.

El *traditum* no es sometido al espíritu crítico del discípulo. Éste lo acepta porque proviene de una autoridad cuyo testimonio no se discute: uno habla y el otro escucha. No hay diálogo, si por diálogo se entiende un examen crítico de lo enseñado.

La mayor parte de la enseñanza, especialmente en los grados inferiores, se hace de manera semejante. El maestro afirma que la tierra es redonda y tiene un movimiento de rotación en torno de su eje y otro de traslación alrededor del sol. El alumno escucha y lo acepta bajo la autoridad del maestro. La demostración de esta teoría científica no puede ser hecha en la escuela primaria y el discípulo debe esperar la adquisición de nuevos conocimientos para entenderla plenamente.

Hay elementos comunes entre la enseñanza primaria y la tradición: la relación maestro y alumno, el carácter autoritario de la transmisión de lo enseñado y la fe,

por parte del educando, en el saber del maestro y en la verdad que éste le enseña.

Todavía hay algo más. Tanto en la tradición religiosa como en la enseñanza primaria, el criterio de autoridad y su fundamento en la fe son provisorios pero en la enseñanza esta provisoriedad se mantiene hasta tanto el alumno esté en condiciones de comprender críticamente lo enseñado. Entonces la razón acepta o rechaza la enseñanza. En la tradición religiosa sucede algo parecido pero no igual, porque el cumplimiento de la visión plena de la cosa enseñada se realiza cuando se cumple el *status viatoris*, pero entonces no ha lugar al rechazo porque se verá el Sumo Bien cara a cara.

El *traditum* cabalmente tal es inaccesible a la experiencia o la razón y todo intento por parte del hombre para interpretarlo debe ser hecho en el temor y el temblor religiosos. De otro modo se lo profana, se da de él una versión naturalista y con el propósito de poner el misterio al alcance de la inteligencia común se destruye su valor numinoso. La fe en el *traditum* se puede suprimir por conocimiento, y esto sólo en el estado *comprehensionis*, o por rechazo. Pero quien rechaza la fe deja de estar en la tradición, aunque tenga respecto de ella una información más o menos adecuada.

Los *tradita* no pueden variar con el tiempo: tal como me lo enseñaron, así lo enseño. Si los modifico bajo cualquier pretexto: adaptarlos al tiempo, hacerlos más comprensibles, pierdo confianza en su origen divino y hago depender su valor de mi propia exégesis.

Algunos autores, como Krüger, con todo respeto al carácter inmutable de los *tradita*, los convierten en una suerte de herencia atávica, genotípica, como si la tradición se diera en el terreno de lo biogenético. Otros, menos sensibles a la inmutabilidad, la reducen a la transmisión de contenidos culturales y hacen del progreso una nota característica de la tradición. La obra civiliza-

dora se transmite de generación en generación, pero precisamente porque en esa actividad va inscripto el progreso, no se puede hablar de tradición en su sentido estricto, aunque algo tenga que ver con ella.

En la tradición propiamente dicha, la antigüedad de los testimonios brega por su autenticidad. Los "antiguos" gozan de un prestigio que depende, en gran parte, de su mayor proximidad a las fuentes. Tanto Platón como Aristóteles hacen referencias muy precisas a los viejos poetas que habrían recibido su saber de los dioses. La prototradición o revelación primitiva es tradición *constitutiva*, y se distingue por su venerable ancianidad de la tradición *continuativa*.

La noción de tradición se realiza cabalmente en el concepto de revelación sagrada. Si existe realmente una revelación proveniente de Dios mismo, hay tradición, de otro modo se trata de una palabra inventada por el hombre con el propósito de tornar inmutables enseñanzas que, por su origen humano, deben estar sometidas a una crítica perfectiva.

En este caso la pretensión implícita en los *tradita*, de su carácter obligatorio, es desmedida. Podría admitirse una obligatoriedad limitada a ciertos lugares o a ciertas épocas, pero tal perspectiva relativista es propia del racionalismo. El hombre de la sociedad tradicional no ve las cosas así y para comprender su punto de mira debemos tratar de colocarnos en su posición espiritual: los *tradita* son obligatorios e inmutables porque provienen de la misma divinidad. Esto nos hace pensar en aquella frase de Fustel de Coulanges escrita en las primeras páginas de su *Ciudad antigua:* el hombre nunca obedece al hombre sino a través de instancias que remontan su autoridad hasta Dios o los dioses.

La ciudad moderna está construida sobre fundamentos puramente humanos y desde su punto de mira, se hace difícil comprender una sociedad distinta. Existe

siempre la sospecha de un timo fraguado por los jefes de una sociedad para dar consistencia a sus disposiciones legislativas. Esta sospecha tiene la edad venerable de la ilustración griega y ha ido creciendo con el tiempo hasta convertirse en una verdad radical. Esto explica el prestigio equívoco del término *tradición* y la dificultad para hacerlo entender en su pureza significativa.

Como lo dicho debe bastar para aproximarnos a una idea justa de tradición, corresponde señalar brevemente cuáles son las fuentes históricas de la tradición. En primer lugar los mitos que, aun cuando se pueda discutir la autenticidad de sus contenidos teológicos o metafísicos, cuanto más antiguos son, más próximos están a la fuente original y originante y por lo tanto menos falsificados por elaboraciones poéticas posteriores. En segundo lugar, las Sagradas Escrituras, y por último la viva tradición de la Iglesia Católica. Los filólogos reconocen en su propia ciencia una fuente segura de conocimientos tradicionales y los psicólogos creen hallar en el inconsciente un arsenal de formas arquetípicas correspondientes al estadio de una superada, pero no olvidada, sociedad arcaica.

Filosofía y tradición

La tradición guarda con la historia una relación viva cuya naturaleza será objeto de una exégesis posterior. Una razón prioritaria nos obliga a considerar ahora las relaciones de la tradición con la razón, a través de la más luminosa de sus hijas: la filosofía.

Un estudio detallado del tema nos llevaría a transitar por toda la historia de la filosofía. Para evitar un periplo tan largo, conviene sintetizar el problema ciñéndolo a las posiciones que consideramos más típicas. Con este propósito afirmamos, como premisa principal, que el pensamiento filosófico nace de una base cognoscitiva

tradicional. La breve frase "del mito al logos", con que Wilhelm Nestle designaba la evolución de la espiritualidad griega, señala con bastante precisión este hecho. En la cultura formada bajo la influencia de la revelación cristiana ocurre algo análogo, si se toma en cuenta la semejanza de la función cumplida por ambas tradiciones en la constitución de la sociedad y de la idea del mundo que se hicieron tanto los paganos como los cristianos. Pero al mismo tiempo se pueden advertir las diferencias existentes entre la revelación propuesta por el Nuevo Testamento y aquélla que puede recogerse de los mitos. De cualquier manera, en una y otra oportunidad, la filosofía griega y la cristiana se originaron a partir de ciertos datos aportados por el conocimiento religioso tradicional.

En Grecia, el paso consciente del mito al logos se realiza al final del siglo v a. C., cuando la sofística puso las bases de una interpretación racionalista de los contenidos tradicionales. En esta situación cultural nace el movimiento encabezado por Sócrates que trata de rescatar el auténtico contenido religioso, maltratado por las interferencias poéticas de la tradición histórica griega. No consideramos en esta oportunidad los antecedentes presocráticos, en especial Parménides y Jenófanes de Colofón, porque nos parece más típica y decisiva la posición de Sócrates y Platón frente a nuestro problema.

Para quien haya leído con cierta atención el diálogo *Eutifrón* aparecerá bajo una luz suficientemente clara el propósito de Sócrates cuando indaga al representante de la tradición religiosa oficial acerca de lo que éste entiende por piedad.

Se trataba para Sócrates de rescatar un contenido religioso cabal y no de fijarse en la repetición mecánica de algunas fórmulas consuetudinarias que parecían haber perdido su sentido numinoso. Los dioses tienen una naturaleza divina y nuestra relación con ellos, si pre-

tende ser verdaderamente piadosa, debe tomarla en cuenta con el merecido respeto.

Es, repito, una cuestión de autenticidad religiosa, pero como la cuestión planteada por la pureza del *traditum* no puede ser resuelta apelando a los mitos, porque sobre ellos pesan las invenciones de los poetas, se hace necesario recurrir a la razón como única potencia capaz de arrojar luz sobre el asunto.

La razón es divina y por lo tanto puede acercarse con "temor y temblor" a la verdadera sabiduría, pero debe evitar los engaños de la sensibilidad traicionera que obra a través de las imágenes sacrílegas del poeta. En esta obra de restauración, la filosofía reconoce el contenido sagrado del mito, pero advierte los errores humanos deslizados por la fantasía en el decurso de una transmisión descuidada. Depurar los mitos de tales errores y recabar un concepto fiel al logos divino y a lo "divinamente" revelado a los "antiguos", parece ser la faena propia de la filosofía.

"Así el alma, inmortal y muchas veces renaciente, como que ha contemplado todas las cosas sobre la tierra y en el Hades, lo ha aprendido todo. No es sorprendente que tenga sobre la virtud y lo demás, los recuerdos de lo que supo anteriormente." [4]

En el *Filebo,* Sócrates se encarga de señalar el origen de la doctrina "como un don de los dioses traído por Prometeo en un fuego luminoso; y los antiguos, mejores que nosotros, porque estuvieron más cerca de los dioses, nos han transmitido la tradición".[5]

No digo más. El mundo socrático platónico es enorme y no cabe en ningún esquema. Decir que su vinculación con el *traditum* está inspirada en la veneración religiosa es apenas señalar una actitud, pero la considero real y a la vez distinta de las actitudes de los teólogos

4 *Menón,* 81 c 5.
5 *Filebo,* 16 c 5-9.

cristianos. Estos últimos pensaban a la luz de dogmas claramente establecidos que no precisaban ser purificados de una ganga adventicia, porque la Palabra de Dios era el Cristo viviente en la tradición de la Iglesia.

En el pensamiento cristiano corresponde distinguir la posición de Agustín y la de Tomás de Aquino, no porque difieran substancialmente sino porque existe un matiz apreciable que hace al nudo de nuestra cuestión. Para Agustín la razón humana, excesivamente vulnerada por las consecuencias del pecado, era incapaz, por sí sola, de alcanzar la verdad.

Muchos años había vagado en el error para confiar en una potencia tan fácilmente influible por las pasiones y los apetitos. Tenía la experiencia personal de que sólo la fe curaba definitivamente el amor al vagabundeo intelectual. ¿No veía pulular a su alrededor el atractivo ejercido por los adivinos, los magos, los astrólogos y los gnósticos de todo pelaje? ¿Acaso aquello era ciencia? ¿No eran más bien supersticiones engendradas por la concupiscencia de gozar de un poder sobre las cosas que no estaban a nuestro alcance?

San Agustín no negó que el hombre pudiera tener conocimientos ciertos sobre algunas cuestiones de importancia secundaria, pero en aquellas cosas que hacían a la esencia de nuestras preocupaciones, las pocas verdades conocidas por la razón estaban tan adheridas a un contexto erróneo, que no valía la pena tomarlas en cuenta.

Tomás de Aquino vivió en una época muy distinta a la de Agustín. La cristiandad, como cuerpo social efectivamente constituido sobre los principios de la fe, era un hecho, de equilibrio precario pero real. El racionalismo atacaba a la tradición a través de la ciencia aristotélica, y la doctrina de la doble verdad, como expediente astucioso para evitar complicaciones con las autoridades eclesiásticas o porque sinceramente se creía en

ella, se abría paso en los bastiones del saber cristiano latino y amenazaba su armonía con su insostenible disyuntiva.

Tomás de Aquino hizo frente al dilema y con Aristóteles en una mano y todo el saber tradicional en lo más profundo de su fe cristiana, trató de conciliar ambas posiciones con una síntesis cuyos puntos de fusión no manifestaban esa *fatica di corpore* que suele ser el reato de las uniones mal integradas.

No repugna a la naturaleza de la razón conocer la verdad. Sin lugar a dudas las consecuencias del pecado son demasiado notables para que no hayan dejado huellas en la actividad espiritual del hombre y son muy pocos los que gozan del ocio suficiente como para alcanzar un armonioso ejercicio de la razón. Pero el ejemplo de los griegos es esclarecedor. Aristóteles no sería el filósofo por antonomasia, si el Doctor Común de la Iglesia no hubiera hallado en él una cantera inagotable de verdades, incluso metafísicas, capaces de ser incorporadas sin estridencias al acervo sapiencial cristiano.

El conocimiento revelado es conocimiento de fe. Pero en tanto divinamente verdadero por su origen, no puede ser contradicho por ninguna conclusión de la razón humana. Si sucede de hecho que alguna afirmación de la filosofía se opone a un contenido dogmático, es porque el proceso racional del conocimiento ha sido mal llevado y si ponemos nuestra atención en las instancias que jalonan el discurso argumentativo, descubriremos la causa del error.

Con este optimismo gnoseológico, perfectamente seguro de sí mismo, el saber tradicional y el conocimiento racional se completan sin afectarse.

El *Iluminismo* es un movimiento de la inteligencia de Occidente, cuyos comienzos pueden remontarse hasta el primer cuarto del siglo XVII, si tomamos la figura de Sir Francis Bacon como la de un precursor perfectamente

equipado para el oficio. El movimiento logró su definitiva madurez en el siglo XVIII, no sólo por la calidad de sus exponentes, sino también por la extensión de sus principios a todos los aspectos de la cultura secular.

El conocimiento cada vez más vasto y penetrante que adquiere el hombre sobre el universo provoca el desarrollo de esa potencia humana que se llama razón. Esta razón es una fuerza acrecentada por la ciencia y perfectamente apta para convertir el conocimiento en poder. El porvenir del hombre en la historia depende directamente de su perfeccionamiento técnico. Sir Isaac Newton es el genio tutelar del Iluminismo y su concepción del mundo físico preside el *modus operandi* de la inteligencia iluminista.

No se trata tanto de deducir como de descubrir, detrás de las apariencias fenoménicas, las leyes que rigen el movimiento del cosmos. Fue un poeta inglés, Alexander Pope, quien expresó la fe y la confianza en Newton, en un par de versos famosos:

Nature and nature's laws hid in night.
God said: "Let Newton be", and all was light.[6]

Para el definitivo triunfo de estas aspiraciones científicas era menester combatir la persistente influencia de la tradición religiosa en las dos esferas donde más peligrosamente se hacía sentir: en el poder político y en las almas.

Pero esto es otra historia. Interesa ahora destacar el esfuerzo de la razón iluminista para transponer la dogmática tradicional en una versión accesible a la razón y a la experiencia natural de nuestra inteligencia. Los intentos fueron muchos, pero ninguno hasta Hegel alcanzó la forma rigurosa de un sistema perfectamente acabado.

[6] "La naturaleza y sus leyes estaban ocultas en la noche. / Dios dijo: 'Exista Newton', y todo fue luz." (N. del E.).

Para cualquiera que haya tenido algún contacto con la historia de la filosofía, los temas desarrollados por Hegel se encuentran dispersos entre los diversos cultivadores de la *Aufklärung* y tratados con desigual competencia en sus trabajos. Pero si alguien merece el nombre de precursor de Hegel en orden a la transposición racionalista de los contenidos religiosos, ése es Herder.

Eclesiástico por vocación y atavismo se convirtió, sin gran esfuerzo, en el administrador de los asuntos de Dios en tierras alemanas. El negocio de la religión no marchaba bien con "las luces". Para ponerlo al día debía cambiarse el sentido de algunas palabras claves. Por ejemplo el término *revelación* ha sido usado equivocadamente a lo largo de la historia y conviene dar de él una acepción capaz de ponerlo a la altura de los tiempos. Dios efectivamente se revela, pero sería ingenuo pensar que lo hace en una forma personal y anecdótica, con alguien como Abraham, Moisés o Jesús de Nazaret. Su *modus revelandi* es en la naturaleza misma y en la historia. En una y otra podemos descubrir, si buscamos como es debido, la huella visible de su espíritu y los designios de su voluntad.

Un paso más adelante en la faena de transponer la revelación al proceso secular del mundo y de la historia lo dará Hegel en su genial *Fenomenología del Espíritu.* Nos limitamos a señalar su intención de dar la clave interpretativa de la tradición en términos filosóficos que encerraran en su contexto la naturaleza, el hombre, la historia y Dios, y sin salir de los límites de la experiencia estrictamente natural dieran cuenta de los contenidos tradicionales del cristianismo en una síntesis racionalista.

Para fijar el contenido esencial de estas reflexiones sobre las relaciones entre filosofía y tradición las hemos reducido a cuatro formas típicas: a) la *socrático-plató-*

nica, donde la razón, respetuosa del *traditum*, busca sus expresiones auténticas, porque desconfía del vehículo literario, abusivamente manejado por los poetas; b) la *agustinista*, donde la razón desconfía de su propia fuerza y se pone al amparo de la fe, con el propósito de rectificar su ejercicio; c) la *tomista*, no muy diferente de la de Agustín en lo que respecta a la aptitud de la razón para conocer todo aquello que hace a la salvación del hombre, pero que le concede indudable capacidad para el desarrollo de un saber verdadero en todo cuanto se refiere al ámbito natural de su actividad; d) la *hegeliana*, donde la razón, convencida de su maduración a través de un progresivo movimiento histórico, expresa en conceptos racionales y dentro de un sistema filosófico lo que la tradición decía en la lengua de los mitos y los símbolos religiosos.

Capítulo II: *Mito y revelación*

La estructura del mito

Los escritores y los profesores que sin ser especialistas hablan o escriben acerca del mito tienen a su disposición una literatura tan copiosa, que sin el hilo de Ariadna de un punto de mira muy bien escogido corren el peligro de verse ahogados por la abundancia de los datos. Para colmo, los auténticos mitólogos son estudiosos de la etnografía comparada y en sus libros se debe hacer frente a una respetable cantidad de elementos anecdóticos y referencias a casos muy concretos, que hacen más difícil la tarea de sintetizar claramente sus trabajos.

El siglo de las luces, para retornar a una época especialmente enemiga del mito y bien dispuesta a tirar por la borda todo cuanto fuera influencia de la religión, tuvo sobre la mitología una opinión tajante, que sobrevivió a la mayor parte de sus cultores y se prolongó en la filosofía positivista del siglo XIX. Fue necesario el advenimiento al mundo del romanticismo para una reivindicación del mito, excesivamente envuelta entre los plie-

gues de un énfasis más poético que científico. Nuestro siglo xx, contrariando el proceso de secularización casi total sufrido por nuestra civilización, ha sabido enfrentar el estudio de las sociedades tradicionales con la objetiva serenidad que éstas merecían.

Para los iluministas y sus continuadores positivistas, la palabra *mito* significaba simplemente una narración inventada por la fantasía humana con el propósito de dar cuenta de hechos que la razón, todavía en su infancia, no podía explicar de un modo satisfactorio. La palabra *mito* era sinónimo de *leyenda, fábula, fantasía.* Si existía un contenido religioso auténtico detrás de su envoltura literaria, este contenido tenía tan poco valor real como el de cualquier otra invención del mismo género, decididamente atribuida al trabajo de la imaginación.

La aparición de Giambattista Vico, en pleno Iluminismo, no fue advertida por los contemporáneos y su reivindicación del mito, como elemento de verdadero saber, anticipaba nuestra propia época en medio de la borrachera racionalista. Los iluministas no se preocuparon por la revelación sobrenatural, a no ser para sustituirla por la revelación del "Gran Mecánico" en las leyes de la naturaleza.

Pero no solamente en el iluminismo tuvo el mito mala prensa. Los Padres de la Iglesia habían reaccionado contra él, conmovidos por intereses muy diferentes y con el firme propósito de distinguir su enseñanza religiosa de eso que llamaban con más pasión que justicia "las fabulaciones paganas". La evolución misma del pensamiento griego seguía el trazo luminoso de una racionalización progresiva. Evémero no esperó a Voltaire para darnos una versión perfectamente antropomórfica de los orígenes del culto griego.

Sin lugar a dudas los Santos Padres podían, en alguna oportunidad, echar mano de una explicación evemerista, pero lo hacían como un exorcismo, para ahuyentar el carácter demoníaco del mito o evitar su confusión con la epifanía del Hijo de Dios hecho hombre, muy distinta, por su precisión histórica, de las innumerables epifanías míticas del Olimpo helénico o de la tradición asiática.

El tiempo de exorcizar los viejos dioses paganos ha pasado. La muerte de Pan es un hecho proclamado con superficial regocijo por muchos tontos ilustres y con gran tristeza por Federico Nietzsche que conocía el significado de la pérdida. Desde hace medio siglo —afirma Mircea Eliade— los científicos occidentales estudian el mito en una perspectiva sensiblemente muy distinta de la del positivismo. En vez de verlo como una fábula, lo consideran una "historia verdadera, altamente preciosa por su valor sagrado, ejemplar y significativo".[1]

Si la referencia del mito a una revelación primordial no pasa de una discreta moción de deseo, no nos interesa. El hombre de la sociedad arcaica lo cree así y le concede un valor capaz de configurar su propia conducta en la vida. Cumple de hecho la función existencial de proveer a esas sociedades con un patrón religioso, inmutable y paradigmático, que permite al creyente escapar a la ineludible corrupción del tiempo y de la muerte.

Eliade nos dice también que la definición menos imperfecta que se le ocurre del mito es que "cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, en el fabuloso tiempo de los comienzos".

El valor sacramental de esa historia no interesa a nuestro juicio. Los componentes de una sociedad tradicional admiten la existencia de una revelación primitiva y obran en consecuencia con ella. Su conducta parece ajustarse a esta admonición propuesta por Eliade: "De-

1 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, París, Gallimard, 1963, p. 9.

bemos hacer lo que los dioses hicieron en los comienzos. Como han obrado los dioses, así deben obrar los hombres."

La pregunta que brota es: ¿para qué? La respuesta, más que conceptualmente elaborada, vivida, dirá: para reiterar el conocimiento de la creación paradigmática y obligar a las cosas a comportarse como en el momento en que fueron hechas por Dios o los dioses. De esta manera el tiempo histórico permanece ligado a su origen eterno y vence la influencia corruptora de la degeneración y la muerte adscriptas al decurso temporal.

Los mitos se dividen en cosmogónicos, de origen y esjatológicos. El mito cosmogónico explica el comienzo del mundo, el tránsito del caos al cosmos. El mito de origen lo prolonga, porque recuerda la iniciación de algo nuevo relacionado con el mundo o el hombre. Este mito se expresa en una liturgia, acción del pueblo, en la cual se repite el acto fundador en un rito simbólico. El sacrificio del Hombre Dios en la liturgia eucarística tiene su antecedente religioso en ese tipo de mitos. Los mitos esjatológicos se refieren al fin del mundo y, en un sentido parcial, al fin de un mundo, como aquellos que narran el diluvio: regresión al caos de una humanidad culpable. Estos mitos suelen confundirse con los mitos renovadores correspondientes a los ciclos anuales.

Mito e historia

La sociedad tradicional está poseída por la nostalgia de un mítico retorno a los orígenes, al tiempo primordial. El futuro es una amenaza de disgregación y muerte. Los actos humanos tienen sentido en tanto renuevan una acción sagrada: comer, contraer matrimonio, construir una casa o una ciudad, apoderarse de un territorio, son recreaciones de una situación cósmica universal, porque toda acción humana significativa, toda construcción, tie-

ne su arquetipo en el cielo. Esto explica por qué razón la ciudad debe estar construida en el centro del mundo, y en el centro de la ciudad, ombligo físico del universo, está el templo. Un verdadero templo es génesis, profecía y apocalipsis. Toda la sabiduría tradicional se vuelca en su construcción y se expresa en sus símbolos plásticos. Para muchos la gran pirámide de Kheops es la encarnación acabada del templo primordial perfecto.

No entro a título de curioso en las digresiones cabalísticas a que ha dado lugar el llamado "misterio de la pirámide de Kheops". No porque tenga motivos científicos para rechazar tales especulaciones, sino porque no conviene a la índole de mi trabajo extenderme mucho sobre ellas. Interesan algunas medidas de carácter geodésico y cosmológico por la precisión matemática de sus cálculos y la dificultad para señalar a tales conocimientos un origen que satisfaga nuestra curiosidad científica. Desgraciadamente para los amigos del misterio, el carácter de *maquette* cósmica asignado a la pirámide por algunos de sus estudiosos ha sido rechazado por otros con un aporte de datos tanto o más valiosos, sin que el enigma de la pirámide haya quedado resuelto.

Junto a las conjeturas geodésicas y cosmográficas sobre las pirámides, existen otras, más extrañas todavía, que asignan valor profético a ciertas medidas relacionadas con sucesos históricos mucho más difíciles de comprobar y que ponen de manifiesto la dosis de imaginación gastada por los estudiosos de este tema. He señalado con parquedad la existencia de estas opiniones, para dar una idea aproximada de la importancia que el hombre de las culturas tradicionales asigna a la geometría mística que preside la construcción de sus templos.

La relación del hombre arcaico con la historia se inspira en su adhesión a las fórmulas consagradas por la tradición. En un sentido propiamente histórico, el hombre arcaico carecía en absoluto de esa confianza en el

porvenir de la humanidad que inspira la esperanza en los "mañanas que cantan". Todo el esfuerzo del hombre arcaico está dirigido a convertir en míticos y arquetípicos sus actos más importantes y decisivos, aunque por su importancia tengan un preciso relieve histórico ¿No creía Alejandro Magno que sus conquistas territoriales repetían la hazaña de Herakles en su mítica dominación de la *oikumene*?

Platón pensaba que las deformaciones introducidas en los mitos por la indiscreción sacrílega de los poetas los hacían ineptos para fundar sobre ellos la ciudad. La depuración impuesta por la razón a las nociones de justicia y equilibrio sociales no basta y se hace necesaria la actualización de un nuevo mito que coincida en lo fundamental con el valor de paradigma eterno que Platón concedía a su República. Ésta no era una ciudad cualquiera. Era la patria del hombre en lo que éste tenía de más absoluto y ejemplar. La ciudad con una organización adecuada para librar el alma humana de sus ataduras temporales y devolverla al origen divino. La actitud de Platón ante la historia repite el mito del retorno y señala, al mismo tiempo, su abominación de toda esperanza histórica.

A la pregunta: ¿cómo soporta el hombre la historia?, la respuesta religiosa es siempre negativa: la historia es la caída, el pecado ontológico por antonomasia y el triste reino de los efímeros. La historia nace con la pérdida del paraíso y de la relación primordial del hombre con Dios. Dicen los hombres de ciencia que la psicología profunda revela esta situación como trauma fundamental, como una base neuropática de nuestra constitución psíquica.

Revelación bíblica e historia

La actitud histórica del pueblo de Israel es la primera en romper el círculo clauso donde se mueve el hombre

antiguo. Israel nace a la historia bajo la presión de la promesa de Yahvé. Esta promesa, un tanto vaga e imprecisa en sus comienzos, adquiere en el proceso histórico de este pueblo mayor consistencia. Anuncia el tiempo del Mesías, el rey salido de la raza de David que ha de colmar la esperanza de sus fieles dándoles la posesión de un reino sin desmedro.

Esta creencia —escribe Servier— anima una concepción nueva de la ciudad. Ya no es el trazo de un círculo mágico para reintegrar el hombre al universo y aprisionarlo en sus ritos. Librada de toda muralla religiosa, la nueva ciudad es la reunión de los hombres de buena voluntad y lleva en sí un dinamismo que la empuja hacia el futuro, hacia el gran acontecimiento previsto por la promesa.

El pacto de la "alianza" establece la realización efectiva de ese gran suceso. ¿En la historia o allende la historia? La respuesta a esta pregunta escindirá en dos talantes opuestos el pensamiento religioso de inspiración bíblica: el milenarismo carnal con su esperanza puesta en la realización histórica del reino, o la interpretación sobrenatural del mensaje de Cristo con su promesa del Reino esjatológico para los elegidos.

El choque trágico de ambas concepciones se hace sentir durante la vida misma de Cristo y posteriormente dividirá las civilizaciones de inspiración cristiana —y por su mediación el mundo entero— entre los que esperan la solución del enigma de la historia de un esfuerzo titánico del hombre y aquéllos que ponen su esperanza en la realización del reino esjatológico que Dios instalará definitivamente al fin de los tiempos.

Antes de examinar la índole de las esperanzas desatadas por la tradición bíblica, conviene reflexionar un poco sobre la fe, como base de la esperanza y luego sobre la esperanza misma tomada en su doble aspecto humano y teologal.

El acto de la fe tiene por objeto propio un testimonio. El diccionario trae dos acepciones principales y ambas estrechamente vinculadas. En su primer sentido es sinónimo de confianza y se refiere al buen concepto que nos merece una persona, un animal o una cosa; en segundo término es la creencia en un testimonio, fundada en la autoridad del testigo.

La primera acepción brega por nuestra adhesión al valor de algo o de alguien y revela un cierto conocimiento de aquello que inspira tal confianza. La segunda se refiere más explícitamente al testimonio, pero supone un saber acerca del testigo. No puedo tener fe en lo que se me dice, si previamente no conozco al testigo. La autoridad de quien certifica sostiene el valor de lo certificado. La crítica testimonial histórica se funda en el examen de los testimonios que permita dar crédito o no a sus afirmaciones.

La fe es un saber sobre el testigo que ilumina el valor de un testimonio y esto supone dos cosas: no puede haber fe sin algún conocimiento sobre el testigo. Lo testimoniado es conocido por medio del testigo; esto significa que no lo es ni directa, ni demostrativamente. Creo en la proposición sostenida por fulano, porque lo conozco y no advierto contradicción entre lo que sé de él y eso que afirma, pero también creo porque lo afirmado por él no repugna a mi inteligencia, ni lesiona el libre ejercicio de mi voluntad imponiéndome la aceptación de algo que considero absurdo.

Puedo cerrarme en la afirmación de algo incomprensible, pero cuando obro así, lo hago para evitar la imposición de alguna verdad que entiendo demasiado bien. Así admito un cuento increíble, porque de otro modo estaría obligado a percibir la perfidia de alguien

que amo. El fanático y el apóstata conocen bien aquello que niegan y mucho menos lo que afirman.

La inteligencia ilumina el acto de fe desde dos ángulos: descubre la veracidad del testigo y advierte la verosimilitud del testimonio propuesto a su consideración. La voluntad en el acto de fe es movida por la comprensión inteligente de ambos aspectos y acepta creer porque lo considera bueno. Advertir la bondad de una proposición es siempre un acto inteligente, y querer el bien captado por el entendimiento es el movimiento propio de la voluntad.

En la compleja economía de nuestros actos las preferencias, con sus aceptaciones y sus rechazos, no funcionan en la estrechez de un esquema muy rígido. Es común ver lo mejor, aprobarlo y hacer lo peor. Esta situación delatada por el conocido dicho latino se da con desgraciada frecuencia en nuestras acciones voluntarias, pero existe una circunstancia todavía peor: no ver lo mejor o hallarlo contrario a nuestras preferencias valorativas y por una razón de este tipo, no aceptar un testimonio fidedigno. No admito lo que se me dice sobre alguien, porque tengo interés en conservar una relación conveniente a mis negocios o a mi comodidad. La voluntad rechaza el asentimiento, pero lo hace en función de una previa sugestión de la inteligencia dispuesta a favorecer las inclinaciones pasionales.

El papel desempeñado por la voluntad en la constitución del acto de fe es decisivo, porque nuestra inteligencia no está movida por una evidencia innegable. $A=B$ *y* $B=C$, *luego* $A=C$, es una reducción de este tipo; la voluntad no interviene para lograr la conclusión y no puede rechazar el resultado de una argumentación necesariamente demostrativa. Pero lo conocido por la fe no tiene esa certeza. Razón por la cual la buena voluntad es un requisito indispensable para tener fe en algo. Santo Tomás lo ha dicho con la claridad suficiente: *Credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis.*

La aseveración del Santo Doctor parece contrariar el cuño intelectualista de su doctrina, porque da a la voluntad un papel decisivo en el acto de fe. La razón es simple: el testimonio no tiene fuerza intelectual determinante, como la conclusión probativa o la intuición directa.

El acto de fe

La fe es conocimiento por participación en el conocimiento de otro. La prelacía intelectual se recupera cuando se piensa que la voluntad es movida por un saber, pues quien tiene fe acepta con plena conciencia el saber del testigo. No interesa la base plena o precaria de este conocimiento participativo. Incluso puede ser erróneo, pero verdadero o falso, es él quien desata el asentimiento voluntario.

Si pensamos con rigor filosófico en lo expuesto, diremos que el acto de fe es un acto formalmente inteligente, aunque depende para su existencia de una decisión eficiente de la voluntad. En otras palabras: la formalidad propia del acto de fe está constituida por juicios aprehendidos por la inteligencia, bajo la imposición determinante de la voluntad.

La inteligencia tiene su propio movimiento, cuando la inteligibilidad de una cosa se presenta con los signos de la evidencia o con las características de una conclusión fundada en antecedentes verdaderos. En ambos casos la adhesión intelectual es espontánea, connatural. Pero cuando las cosas no se presentan con tanta diafanidad, la inteligencia puede vacilar. Tal sucede ante la exposición hecha por un testigo acerca de algo que ha visto o hecho y en este caso, la intervención de la voluntad es decisiva para provocar el asentimiento. La inteligencia obra, en el acto de fe, bajo el imperio de la voluntad.

El saber dado por la fe no tiene certeza absoluta y por lo tanto no arrastra consigo a la inteligencia en un movimiento de adhesión espontáneo. La voluntad impone el asentimiento, atraída por el bien descubierto en la proposición testimonial, pero este bien, en tanto asentado en un conocimiento sin certeza, no mueve a la voluntad de un modo necesario. La adhesión voluntaria es libre y sigue siéndolo, aun después de haber dado el consentimiento. Puedo creer o no creer, seguir creyendo o dejar de creer, según inclinación defectible de mi voluntad.

Porque el acto de fe depende de la voluntad, tiene la firmeza de un consentimiento querido, pero como carece de certeza intelectual, queda en el creyente una suerte de inquietud deliberativa y como de inseguridad en la posesión del saber.

Pieper comenta el pasaje de Santo Tomás donde se examina esta cuestión con las siguientes palabras: "Lo que caracteriza y distingue al creyente es la unión del asentimiento definitivo con la duda, es decir, con una cierta vacilación que acompaña a la fe y hace posible, en cualquier momento, el cambio de disposición." [2]

La fe en la Revelación

La noción de fe, aplicada al orden natural y al sobrenatural, guarda una analogía de proporción intrínseca. Los mismos elementos constitutivos se encuentran en uno y otro acto de fe, pero como el origen del testimonio es distinto, también es distinta la naturaleza de la participación en el conocimiento. Para tener fe en un testimonio natural, basta la voluntad como causa eficiente, pero para tener fe en el Dios Revelador, no es suficiente.

La Escritura trae una referencia preciosa respecto

[2] Josef Pieper, *La fe*, Madrid, Rialp, 1966.

del carácter infuso de la fe. Cuando volvió Jesús de los confines de Cesarea de Filipo, narra Mateo que preguntó a sus discípulos: "¿Quién dicen los hombres que es el Hijo del Hombre? Ellos contestaron: Unos que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que Jeremías u otro de los profetas. Y Él les dijo: Y vosotros ¿quién decís que soy? Tomando la palabra Pedro dijo: Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios Vivo. Y Jesús respondió: Bienaventurado tú, Simón Bar Jona, porque no es la carne ni la sangre quien eso te ha revelado, sino mi Padre que está en los cielos." [3]

Si se toma al pie de la letra la palabra del Evangelio, la causa eficiente de la fe de Pedro es un don proveniente de Dios mismo, pero que Pedro acoge en un acto de libre voluntad. La dificultad para comprender la economía de la fe sobrenatural e infusa reside en el papel desempeñado por la voluntad. Un principio del pensamiento tradicional puede ayudar a comprender mejor el problema: la gracia no borra la naturaleza y por lo tanto, una naturaleza libre, como la del hombre, no pierde su libertad como consecuencia de la infusión de la fe.

Don gratuito otorgado por Dios al creyente para que éste acepte su Palabra y comprenda la plenitud sobrenatural del testimonio de Cristo, la fe teologal no vulnera la voluntad libre y ésta puede o no asumir el don infuso y, con posterioridad al asentimiento, puede cultivarlo o rechazarlo, haciéndolo hondo o superficial o simplemente perdiéndolo.

En su *Carta a los efesios*, III, 14-19, San Pablo explica la situación con perfecta claridad: "Por esto doblo yo mis rodillas ante el Padre, de quien procede toda familia en los cielos y en la tierra, para que, según los ricos tesoros de su gloria, os conceda ser poderosamente fortalecidos en el hombre interior por el Espíritu; que habite Cristo por la fe en vuestros corazones y, arraigados

[3] *Mat.*, XVI, 13-17.

y fundados en la caridad, podáis comprender en unión con todos los santos cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda plenitud de Dios."

La virtud infusa de la fe capacita al creyente para vivir en la íntima comunión con Dios, porque el testimonio de Dios, su propia Palabra, no puede ser separado de Él mismo como sucede con un testimonio humano. La fe sobrenatural supone el descubrimiento espiritual de este misterio: Cristo es la palabra viva de Dios. Es el Verbo Divino hecho hombre y quien acoge su palabra, abre su inteligencia a la realidad misma del Cristo místico.

Pieper, en su límpido ensayo sobre la fe, dice que la fe infusa no es un mero desarrollo de la fe en general. La razón de la diferencia, que hace a la analogía del concepto, la da el mismo Santo Tomás en el libro III, 154, de su *Summa contra gentes: Revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest.*

La fe en la Revelación constituye con las otras virtudes teologales, esperanza y caridad, una fuerza viviente y un principio de actividad deiforme. Las verdades contenidas en el depósito revelado nutren la inteligencia del creyente con una serie de conocimientos a cuya luz percibe la realidad del mundo, y por lo tanto también de la historia, en una perspectiva distinta de la que tiene el hombre natural. Esta incidencia de las verdades de fe o "dogmas" sobre algunos aspectos del orden cósmico funda la posibilidad de una filosofía cristiana ¿Fundará también la posibilidad de una filosofía cristiana de la historia?

Sin responder por nuestra cuenta a la pregunta, diremos que históricamente existe una perspectiva cristiana

para comprender la relación del hombre con el tiempo histórico y ésta se encuentra explícitamente en la Biblia y posteriormente en las reflexiones de San Agustín sobre la Ciudad de Dios.

Para completar el examen de la analogía entre la fe natural y la sobrenatural, convendría observar mejor la relación íntima que guarda el creyente con el testimonio divino. La aceptación en el plano de la vida diaria de las palabras de un testigo cualquiera puede extender mi conocimiento de la realidad, pero no modificar mi propia realidad óntica. El testimonio divino sí, porque al darle cabida en mi inteligencia es a Dios mismo a quien recibo en la interioridad de mi espíritu. Acepto un testimonio natural, pero no al testigo, porque entre uno y otro hay una diferencia entitativa flagrante. Pero entre el testimonio de Dios y la realidad de Dios, no.

Antes de estudiar la visión profética de la historia, conviene decir algo sobre la virtud de la esperanza, porque precisamente por la esperanza rompió Israel el anillo cerrado de los ciclos míticos y abrió una perspectiva dinámica y futurista en su relación con el tiempo del hombre.

El concepto de esperanza

No se **puede comprender el cristianismo** si no se hace **un esfuerzo para descubrir el sentido profundo** de su **principal pretensión: una efectiva participación** en la vida íntima de Dios.

Las virtudes teologales constituyen un organismo sobrenatural a través del cual dicha participación se incoa efectivamente. La fe acoge en la intimidad del espíritu a la palabra divina. La esperanza inclina la voluntad para poseer la promesa del Reino y la caridad alimenta la gracia sobrenatural con la asiduidad del amor a Cristo.

Para quien examina la relación del hombre con la

historia, la esperanza se convierte en un elemento esencial de su reflexión, porque ella sostiene la voluntad en todas aquellas faenas que se proyectan sobre el porvenir y engendran una visión progresista del futuro. El hombre antiguo no tenía esperanza histórica propiamente dicha, pero esto no le impidió realizar una obra admirable de cultura. La ausencia de esperanza histórica no supone falta de esperanzas individuales y episódicas. El hombre antiguo no esperaba nada del futuro tomado como entidad decisiva en la formación del hombre, pero podía esperar, como cualquier contemporáneo, acontecimientos favorables, capaces de colmar sus deseos personales. En lo histórico, se atuvo a venerar el pasado y repetir la ejemplaridad de sus modelos míticos. En el decurso efectivo de la vida temporal, satisfizo ambiciones, tuvo proyectos y supo esperar el momento de su realización con mayor o menor magnanimidad.

En nuestro idioma la palabra *esperanza* tiene un doble uso, porque tanto sirve para designar los sucesos que se esperan en el curso trivial de los acontecimientos, como para señalar la expectativa más profunda y radical de la existencia. Los franceses poseen dos términos: *espérance* y *espoir*, y aunque en el uso corriente pueden emplearse indistintamente, la *espérance* se reserva para denotar la virtud teologal, lo cual no impide que el diccionario la defina como *l'espoir en Dieu*.

Si se busca la esperanza entre las virtudes morales no se la hallará con ese nombre, pero la cosa aparece señalada cuando se examina el talante con que se espera la realización de un buen propósito. Esta firmeza en la decisión y esta robustez de ánimo era llamada por los latinos *fiducia, fidentia* o *confidentia*, cuya traducción por "confianza" la hace confundir con la fe en su primera acepción vulgar.

La *fiducia* es la íntima persuasión del posible buen éxito de nuestro proyecto. La *fidentia* le añade seguridad

y la *confidentia* comprende ambas al mismo tiempo, en cuanto indica la certeza intelectual en la viabilidad del proyecto y la seguridad moral de lograrlo.

Como los estados voluntarios mencionados por estas virtudes combaten el temor que debilita la esperanza, son fuerzas morales anexas a la magnanimidad y por ende corresponde al grupo cardinal de la fortaleza o valentía. Santo Tomás asegura: *Spes directe pertinet ad magnanimitatem... fiducia est spes cum expectatione firme et sine timore.*[4]

La esperanza en la historia

Por el momento no nos interesa un análisis psicológico del acto de esperar. Se puede esperar cualquier cosa: una herencia, la muerte del enemigo, el retorno del amado o el éxito de una empresa. Todas estas esperanzas, con sus cargas de grandeza o miseria, afectan nuestro paso por la historia y hasta, llegado el caso, pueden influir sobre los acontecimientos que preocupan al historiador, pero ninguna de ellas significa un juicio valorativo sobre la importancia del futuro en tanto tal. La esperanza en la historia nace junto con la idea del progreso y aunque en su versión laica esta idea se desarrolla durante el Iluminismo, debe reconocer su antepasado teológico en el mesianismo hebreo.

Todo el "Antiguo Testamento" está vertebrado, en su dinamismo histórico, por la esperanza en el Mesías y el "Nuevo Testamento" por la del segundo advenimiento de Cristo Glorificador. El primero de estos sucesos acontece en el decurso mismo de la historia, el segundo y definitivo sucede allende el tiempo puramente humano, de acuerdo con las palabras de Pablo a los hebreos: *Non habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus.* El carácter suprahistórico de ese futuro está señalado con más precisión en el símbolo de Nicea: *Et exspecto resurrectionem mortuorum et vitam venturi saeculi.*

[4] *In epist. ad Hebr.*, III, 6.

La resurrección de los muertos marca con énfasis el carácter extratemporal del siglo venidero, objeto de la esperanza cristiana. Sin lugar a dudas, afirmar que el "siglo por venir" sea el objeto de la esperanza cristiana no es abundar en precisiones teológicas y hay en la frase con qué extasiar una interpretación progresista y carnal del cristianismo.

Vita venturi saeculi apunta, indudablemente, a un tiempo futuro y esto puede entenderse de una manera puramente histórica si la intención del símbolo no coincidiera con la oración del Señor, donde se pide el advenimiento de su Reino: *adveniat regnum tuum*, y este Reino, conforme a las conocidas palabras de Cristo, no era de este mundo.

El objeto formal de la esperanza es la visión clara e intuitiva de los misterios que ahora creemos; la posesión plena de aquello mismo que presenta y anticipa imperfectamente la fe. Pero esto se cumplirá después de la resurrección de los muertos y cuando Cristo se instale como juez de todas las naciones para el juicio definitivo.

La vida eterna está contenida en la promesa, pero ésta no se da sin condiciones. En ellas va implícito el ejercicio de una conducta que no es solamente moral, como las modernas corrientes cristianas hacen suponer, sino principalmente espiritual y religiosa. El Reino de Dios se incoa en la inteligencia y la voluntad, en el vuelco del apetito hacia las primicias espirituales ofrecidas por la revelación.

Se insiste demasiado en el carácter afectivo de la felicidad de que se gozará en el Reino de Dios, sin insistir lo suficiente en que la visión intuitiva de Dios es la causa de esa felicidad. La felicidad es algo finito, a nuestra medida y creado en nosotros, por la presencia

infinita de Dios. San Agustín lo expresa con latina elegancia: *Erige spem tuam ad bonum bonorum omnium. Ipse erit bonum tuum. Deus est nobis summum bonum. Neque infra remanendum est, neque ultra quaerendum: alterum enim periculosum, alterum nullum est.*[5]

Traducido a un léxico más técnico, los teólogos sostienen que la bienaventuranza objetiva es Dios mismo, como es en sí, en primer lugar y fundamentalmente: *in recto;* en segundo lugar la felicidad que de su posesión resulta, subsidiariamente: *in obliquo.*

Una intuición de Dios no puede lograrse, normalmente, en el decurso del tiempo histórico. En el estado viador el hombre debe conformarse con la fe y la esperanza, virtudes que se pierden cuando el hombre entra definitivamente en el Reino de Dios. La imposibilidad de alcanzar el objeto de la esperanza teologal en este mundo, pone al creyente en la necesidad de inclinarse ante el magisterio divino y confiar también en la misericordia. Porque en el terreno puramente natural, fuera del clima de la gracia, Dios es objeto de desesperación más que de esperanza.

Se dice que la esperanza es virtud teologal, porque no se funda en la confianza en nosotros mismos, en nuestra propia capacidad para cumplir con promesas definitivas. Nace del amor increado y como un movimiento de Dios hacia la criatura para que ésta pueda creer en su promesa y haga el esfuerzo que requiere su merecimiento. "La esperanza no quedará frustrada", escribe San Pablo, "dado el amor que Dios ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado."[6]

En la misma epístola señala que estamos a salvo en esperanza, pero que todavía no vemos ni poseemos lo que

5 Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae*, lib. I, cap. 8, Nº 13.

6 Pablo, *Romanos*, V, 5.

esperamos, porque la esperanza es de lo que aún no se posee ni se ve. Mas llegaremos a verlo y poseerlo a su debido tiempo. Debemos pues esperarlo con paciencia.[7]

Las falsas esperanzas

La existencia de la esperanza teologal modifica la perspectiva de la historia. El hombre cristiano no volverá sus ojos al pasado, sino para confirmar, en los ejemplos de los grandes testimonios, su confianza de que al fin de los tiempos Cristo colmará su expectativa. Pero como el sujeto de la esperanza es el mismo creyente y éste fundamentalmente espera por sí, es difícil admitir la existencia de eso que un tanto metafóricamente se llama esperanzas colectivas. El amor de caridad me hace desear la salvación de los otros y cooperar con fervor en la tarea salvadora de la Iglesia, pero mi expectativa es mía y por mucho que me ponga en la situación de otro, nunca podré hacer mía su propia esperanza. Espero o no espero, y si no espero, ninguna esperanza ajena puede llenar el vacío de mi desesperación.

Tengo esperanza y en este caso soy yo el sujeto de la esperanza que tengo, o no tengo esperanza; pero hay algo que no puedo hacer y es esperar por otro. Una generación que se condena a sí misma por el porvenir de una generación que todavía no existe, padece la ilusión de una esperanza utópica y aberrante porque carece de sujeto.

Con esta reflexión atacamos dos posiciones falsas de la esperanza: la esperanza por otro y la esperanza colectiva. En lo que respecta a este segundo tipo de esperanza sólo podemos decir que no existe, porque la colectividad en cuanto tal no puede ser sujeto de una esperanza. Puede haber colectividades que participen

7 Pablo, *Romanos*, VIII, 24-25; *Hebreos*, XI, 1.

de una esperanza, pero siempre y cuando comprendamos que cada uno de los miembros de la colectividad espera por su propia cuenta y como persona singular, no como parte de una comunidad que espera.

La esperanza teologal no espera la bienaventuranza objetiva nada más que para el solo esperante, pero espera —o puede esperar— para los demás la consecución del mismo bien, con tal que los considere como unidos a sí mismo y como algo en cierto modo suyo.[8]

Podemos dividir la esperanza en mundana y teológica, según su objeto esté en el mundo natural o en Dios. Fundada o infundada, según exista o no la posibilidad real de su realización.

La fundamentación de la esperanza vale tanto para la mundana como para la teológica, porque así como se espera el desenlace exitoso de una empresa sin tomar las medidas necesarias para lograrla, se puede confiar excesivamente en la misericordia divina, sin hacer nada por merecerla.

La esperanza esjatológica o teologal tiene su fundamento en la fe y vale en tanto la fe misma confirma su posibilidad sobrenatural y mi conducta religiosa me hace acreedor a ella. La esperanza mundana se torna utópica cuando se funda en un futuro que el sujeto mismo de la esperanza considera inaccesible. Es una esperanza delegada en otros y por ende siempre postergada. Por lo demás, toda esperanza mundana que pretenda ser definitiva es necesariamente utópica.

[8] Santiago Ramírez, *La esencia de la esperanza cristiana*, Madrid, Punta Europa, 1960, p. 136.

Capítulo III: *La Biblia y la historia*

La profecía de Daniel

Harnack decía que "el Evangelio contiene, bajo formas históricas cambiantes, algo cuyo valor subsiste a través de todos los siglos". Los protestantes hacen este tipo de afirmaciones como si por primera vez descubrieran el valor de ese libro que se precian de conocer tan detalladamente. Nuestro autor no se refería a verdades relativas al orden de la conducta, siempre idénticas a sí mismas a través de los accidentes de la historia, sino a ese elemento valioso relacionado con la economía de la salvación y por lo tanto vinculado al destino del hombre en su trayectoria diacrónica.

No solamente el Evangelio, sino la Biblia entera, sostiene la pretensión de un mensaje revelado, donde en el claroscuro del discurso profético se manifiesta el sentido cabal de la historia humana desde los comienzos hasta el fin de los tiempos.

Sin rechazar ni aceptar esta proposición por razones de método, trataré de penetrar, de acuerdo con los criterios exegéticos modernos, en el valor de este mensaje, según sus referencias más explícitas, para medir

sus coincidencias con el decurso total de la historia tal como no es dable conocer por otras fuentes.

El primer escándalo con que tropieza el historiador, cuando examina la Biblia desde la perspectiva de su ciencia, es el de la cronología. Para cualquier hombre medianamente informado, la historia tiene algo más de los sesenta siglos deducidos de las genealogías bíblicas. Sin precisar con absoluta certeza, la arqueología retrotrae el origen de la humanidad a cifras que exceden generosamente el corto lapso concedido por la tradición antiguotestamentaria.

El *Génesis* desarrolla en una síntesis condensada y pasablemente oscura toda una cosmogénesis. Dentro de ella narra la creación del hombre, su caída y el penoso periplo de sus sufrimientos, hasta unos dos mil quinientos años a.C., en que comienza la historia del pueblo elegido.

La pretensión de que la prehistoria entera quepa en esos mil quinientos años que separan a Abraham del primer hombre es hoy inadmisible. Pero, al mismo tiempo, como observa Raoul Auclair, toda esta cronología bíblica, aplicada a nuestro mundo histórico, es de una absoluta precisión.

Efectivamente, nuestra historia no tiene más de seis mil años. "Más allá de esos sesenta siglos es la noche, la noche negra, abisal. Se pueden extraer del suelo los instrumentos archiseculares de la industria del hombre, admirar en las paredes de las grutas el impulso de su genio, asombrarse de monumentos que parecen levantados por titanes. Ninguna de estas cosas sirve para aclarar el pasado anterior a nuestro propio pasado. Porque la historia es encadenamiento, y allí no hay más que fragmentos, los restos dispersos de un mundo sepultado." [1]

[1] Raoul Auclair, *La fin des temps*, París, Fayard, 1973, p. 46.

A Auclair le encantan los enigmas y en el universo religioso de egipcios y caldeos advierte los símbolos que prefiguran el advenimiento del Verbo porque piensa, como Agustín, que eso "que hoy se llama religión cristiana existía entre los antiguos y no ha cesado de existir desde el origen del género humano, hasta que llegó Cristo mismo y se llamó cristiana a la verdadera religión que existía desde siempre".

De acuerdo con esta opinión, el advenimiento de Cristo había sido precedido por una expectativa extendida a todos los ámbitos de la vida religiosa, aunque sólo con Israel adquirió una fuerza profética clara y decisiva. Lo que las otras naciones conocieron bajo las formas de un simbolismo misterioso, lo recibió Israel a la manera de una promesa y un pacto formal.

"Sepamos discernir", nos invita Auclair, "escondida bajo los velos de los antiguos misterios, no ciertamente el origen, pero sí la oscura profecía del único misterio. Así Osiris y Dionisos han sido sacrificados, muertos despedazados y dispersos sus restos. ¿No es ésta la imagen del hombre que se ha roto en la caída y ha provocado la dispersión de todos? ¿No es la humanidad el cuerpo disgregado de Adán?" [2]

La cronología bíblica, en el pensamiento de este autor, se ajustaría a señalar con aproximada adecuación el ciclo de lo que hoy llamamos la historia, para distinguirlo de ese tiempo desconocido al que significativamente se lo llama *pre-historia*.

El ámbito bíblico se cierra también en el espacio geográfico donde nacieron las primeras altas culturas y por ende en que nació y se formó la promesa mesiánica. En esta área vivió el pueblo de Israel en contacto directo con los grandes imperios de la época. Su historia, circunscripta a las aventuras modestas de un aduar de pastores nómades, termina realizándose en la figura de

[2] *Ibíd.*, p. 49.

un pequeño pueblo cuyo prestigio moral y religioso crece en proporción inversa a su poderío militar. Destruida la capital religiosa, Jerusalén, por Nabucodonosor de acuerdo con las profecías, todo el pueblo de Israel cayó en la cautividad de Babilonia. En esa oportunidad aparece la figura de Daniel y la primera profecía que, más allá del destino histórico de Israel, dibuja un panorama total de la historia de la humanidad hasta la consumación del tiempo.

Fue en el año segundo de su reinado, cuando Nabucodonosor comenzó a ser inquietado por extraños sueños. Como advirtiera en ellos un aviso del cielo, convocó a sus magos y adivinos para que los interpretaran, pero sin decirles previamente cuál había sido el más obsesionante de esos sueños. Ninguno de los arúspices pudo darle satisfacción y el déspota dio orden de matarlos. Daniel intervino ante el jefe de los verdugos y prometió dar cuenta a Nabucodonosor del sentido de su sueño. Una vez en presencia del monarca sus palabras fueron las siguientes:

"Tus pensamientos conciernen al porvenir y el Revelador de los misterios te ha hecho conocer lo que sucederá. A mí, sin que por ello me considere un sabio superior a otros, me ha sido revelado el misterio, con el solo efecto de hacer conocer al rey su sentido y para que conozcas los secretos de tu corazón.

"He aquí tu visión: una estatua, una gran estatua, extremadamente brillante se levantaba ante ti, terrible de ver. Su cabeza era de oro fino, sus pechos y sus brazos de plata, su vientre y sus muslos de bronce, sus piernas de hierro y sus pies en parte hierro y en parte arcilla. Tú la mirabas, de súbito una piedra cayó sin que mano alguna la hubiera tocado y golpeó a la estatua en sus pies de hierro y arcilla y los rompió. Entonces todo se vino abajo: hierro y arcilla, bronce, plata y oro fueron semejantes al polvo en el aire del verano: el viento los

llevó sin dejar trazos. La piedra que había golpeado la estatua se convirtió en una montaña que cubrió la tierra. Tal fue el sueño y su sentido lo diremos delante de ti. ¡Oh rey!: eres tú, oh rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha dado reino, poder, potestad y gloria... Tú eres la cabeza de oro y después de ti se levantará otro reino inferior al tuyo y enseguida un tercero de bronce que dominará toda la tierra. Habrá un cuarto reino, duro como el hierro, como el hierro que reduce todo a polvo y aplasta todo; como el hierro que quiebra, así quebrará y romperá a todos los otros reinos. Esos pies que tú has visto, en parte tierra cocida y en parte hierro, son un reino dividido, en parte fuerte y en parte frágil. Así como lo has visto al hierro mezclado con la arcilla de la terracota, se unirán en semilla de hombre, pero no podrán sostenerse juntos, porque el hierro no se mezcla con la terracota. En el tiempo de esos reyes el Dios del cielo levantará un reino que nunca será destruido y ese reino no pasará a otro pueblo. Aplastará y aniquilará a todos esos reinos y el mismo subsistirá para siempre jamás. Así tú has visto destacarse de la montaña, sin que fuera tomada por mano, la piedra que redujo a polvo el hierro, el bronce, la terracota, la plata y el oro. El gran Dios ha hecho conocer al rey lo que debe suceder. El sueño es seguro y cierta la interpretación."

Aquí termina la profecía de Daniel sobre este sueño de Nabucodonosor. Desde los primeros exegetas hasta los de hoy, se ha visto en la estatua del sueño la sucesión de los imperios en número de cuatro, el último de los cuales fue el Imperio de Roma, en cuyo tiempo apareció el Cristo y fundó la Iglesia, delante de la cual doblaron sus rodillas las potestades del mundo.

Frente a esta interpretación tradicional se levantan dos dificultades textuales: los dedos de hierro sobre la arcilla tienen la significación de un nuevo reino in-

trínsecamente dividido y éste no sería el Imperio Romano, designado por las piernas de hierro; la caída de la estatua, símbolo de la historia humana en su itinerario terrestre, se produce como consecuencia de la falta de fusión entre el hierro y la arcilla. ¿Qué significado tiene el carácter insólito de esta mezcla?

Para Auclair los exegetas han dejado de comprender la existencia de un quinto tiempo, el nuestro, formado por los dedos de hierro sobre la arcilla deleznable. Es a partir del reino o los reinos divididos, mitad fuertes y mitad débiles, cuando aparece el reino definitivo. Este último no puede ser la Iglesia porque emerge como un bloque sin fisura sobre la caída del imperio histórico simbolizado por la estatua. La profecía es clara en lo referente a la desaparición sin rastros de los antiguos reinos: "El hierro, la arcilla, el bronce, la plata y el oro fueron rotos en conjunto y como la paja que sale de la era en verano, se los llevó el viento y nada quedó de ellos."

Esos reinos divididos del imposible quinto imperio son los reinos cristianos. El hierro significa el orden cesáreo, militar, de la ciudad terrena cuyo paradigma bíblico es Babilonia. La arcilla designa el espíritu del Evangelio y con ella se edifica la Jerusalén celeste, el Reino de Dios para los elegidos de Yahvé. La mezcla imposible libra los pueblos cristianos a una permanente división interior, a una tensión de fuerzas contrarias, en constante desequilibrio. "He aquí el tiempo de las naciones", escribe Auclair, "una forma externa que perdura y un fermento interior que provocará la ruina. Este fermento es el hombre nuevo que nace, gracias al sacrificio del Hijo del Hombre, y que arruinará las estructuras de la vieja humanidad para que aparezca otro orden al final de los tiempos."

El hierro de los dedos prolonga la estructura jurídica y militar romana. La arcilla es el cristianismo y la

pasta sobrenatural con que se edificará el nuevo mundo, pero esta frágil terracota no soporta la presión de los dedos de hierro y hace precaria la estabilidad del orden.

Si se lee bien, las palabras de Cristo son las verdades con las cuales se construirá la morada definitiva allende la historia, pero corrompidas en su sentido auténtico por los falsos profetas, son el fermento de la subversión que provocará la ruina de la ciudad terrestre y llevará el tiempo de las naciones a su catástrofe final.

La cábala bíblica

La palabra *cábala* se ha convertido en sinónimo de doctrina esotérica, y en el clima de indiferencia religiosa que sucedió al triunfo del espíritu capitalista en los siglos XVIII y XIX, significó arbitrariedad anticientífica por antonomasia. Nuestra época conoce un "retorno de la brujería" que coloca nuevamente sobre el tapete del juego intelectual las especulaciones misteriosas, con sus "pasos" de números místicos y sus designios zodiacales. Entre nosotros, el R. P. Julio Meinvielle escribió un libro sobre la Cábala y su influencia en el pensamiento moderno y contemporáneo, sobre el cual ha dejado una marca mucho más fuerte de lo que podemos creer.

Pero el término *cábala* no significa únicamente una doctrina tradicional heterodoxa y puede emplearse como un sinónimo de tradición en su sentido auténtico. En esta segunda acepción la tomamos ahora para señalar algunas referencias numéricas de la Biblia que reclaman nuestra atención y arrojan alguna luz sobre el conocimiento del tiempo histórico.

Antes de continuar, conviene tomar nota de una disyunción que se impone a todo espíritu atento y sin prejuicios. No podemos afirmar taxativamente y sin

reclamos que el cristianismo sea una doctrina revelada y la Biblia un libro clave para comprender los designios de Dios en la historia. Pero sí podemos concluir con absoluta certeza, que si la Palabra de Dios está en la enseñanza de la tradición eclesiástica y en la Biblia, la historia es historia sagrada, y el sentido del tiempo del hombre sólo se puede comprender si se atiende a esa doctrina.

San Agustín llamó la atención sobre nuestra falta de inteligencia en lo que respecta a los números usados en las Escrituras y como ese desconocimiento impedía comprender muchos pasajes figurados y místicos de la Biblia, añadía esta frase cuyo sentido auténtico no es fácil de penetrar: "Es en siete días que se cuenta toda especie de tiempo."

El salmo 89 (90) dice en el versículo 4: "Porque mil años son a tus ojos como un día, como ayer cuando pasó." San Pedro en su segunda epístola, capítulo III, 8-10 corrobora: "He aquí un punto, mis queridos, que no debéis ignorar: delante de Dios un día es como mil años y mil años son un día. El Señor no retarda el cumplimiento de aquello que ha prometido, como algunos lo acusan de hacer; usa de paciencia hacia vosotros, porque quiere que nadie perezca y todos lleguen al arrepentimiento. Vendrá *el día del Señor* como un ladrón; en ese día los cielos se romperán con estrépito, los elementos abrasados se disolverán, la tierra con las obras que encierra será consumida."

Detengámonos un momento en el número siete y sin ninguna pretensión extraña extraigamos algunas conclusiones esclarecedoras sobre el tiempo de la historia enseñado por la revelación bíblica. Siete son los días en los cuales Yahvé completó la creación del universo. Al finalizar el día sexto descansó, no sin antes comprobar la bondad de su obra. Casi seis días de mil años cada uno han transcurrido desde el comienzo del ciclo bíblico y se anuncia la proximidad de un sábado que

todos los profetas, falsos o verdaderos, anticipan como el comienzo de una nueva época. Ésta se anuncia a la vez como el fin de un mundo y el comienzo de otro, sea por el triunfo definitivo en la tierra de un socialismo universal o por la aparición del milenio soñado por algunos místicos de acuerdo con un conocido pasaje del *Apocalipsis*, o tal vez porque nos encontremos, efectivamente, en los umbrales del tiempo del Anticristo y el fin de la historia después del fracaso de las obras nada más que humanas.

Estos siete mil años de historia están prefigurados a su vez por la Semana Santa, con sus cuatro días previos a la crucifixión de Cristo sobre el Gólgota, la muerte ignominiosa y la resurrección gloriosa en el amanecer del octavo día. El día sexto corresponde al de "la muerte de Dios" y si mis cómputos no andan mal cae justamente en el tiempo en que estamos viviendo y al que Hegel primero y luego Nietzsche, llamaron el *Viernes Santo* de la Cristiandad.

La existencia de un octavo día tiene también su justificación misteriosa. El día séptimo Dios reposa, pero la creación no está terminada, afirma Auclair. Es necesario que el hombre la reconozca y la encuentre también buena. Sólo el octavo día el hombre ha terminado su prueba: un nuevo cielo se despliega, una nueva tierra se construye y ya no hay más tiempo, porque cesó la espera. Lo dice claramente San Pedro: "Esperamos, conforme a su promesa, nuevos cielos y nueva tierra, donde habitará la justicia." [3]

San Agustín y su idea del tiempo histórico

Si descendemos de la altura mística hacia donde nos lleva la interpretación de los números empleados en

[3] *II Pedro*, III, 13.

la Biblia, con designios indudablemente religiosos, y consultamos al primero y más grande de los Padres latinos que se ocupó del problema de la relación de Dios con la historia, entraremos por primera vez en los umbrales, no menos misteriosos, de una teología de la historia.

Sin lugar a dudas la relación del hombre con el tiempo histórico es una relación fundamentalmente religiosa. ¿Qué queremos decir con esto? En primer término que no se trata de una relación económica tal como la que traduce el muy inglés *time is money*. El hombre no está en el mundo para producir bienes de consumo y luego repartirlos entre sus semejantes en vista de las ganancias o en función de una justicia distributiva limitada al problema de la pitanza. La tradición católica quiere que haya sido hecho para conocer a Dios, amarlo y de esta manera alcanzar la gloria de los elegidos, y para nada más. Ninguna otra finalidad responde a la dignidad óntica de un espíritu encarnado y no existen en el tiempo bienes capaces de satisfacer el deseo de eternidad inscripto en lo más profundo del corazón humano. En el tiempo buscamos, "pero mientras no abrevamos en la plenitud de su fuente, no hemos llegado aún a nuestra medida; y aunque no nos falte la divina ayuda, todavía no somos ni sabios, ni felices. Ésta es la plena hartura de las almas; ésta es la vida feliz, que consiste en conocer piadosa y perfectamente a quien nos guía a la verdad, y los vínculos que nos relacionan con ella, y los medios que nos llevan al sumo modo. Por la luz de estas tres cosas se va a la inteligencia de un solo Dios y de una sola substancia, excluyendo toda supersticiosa vanidad".[4]

La historia de cada uno de nosotros logra su plenitud más allá del tiempo, porque nuestra relación esencial con la vida terrestre está dada por la búsqueda de

4 Agustín, *De beata vita*, 35.

la Verdad y del Bien. Su corolario es la salvación o la perdición eternas. Fuera de ser una preparación al gran acontecimiento esjatológico, el tiempo no tiene sentido, porque en él reina la caducidad y la muerte.

Los libros de los platónicos, especialmente Plotino, influyeron en la conversión de Agustín, pero fue su encuentro místico con Cristo el que lo sacó de esa refinada y vacía contemplación de esencias para ponerlo cara a cara con la vida misteriosa de la Trinidad divina. Habrá contemplación, pero a semejanza de aquella que provoca la visión del ser amado y no a la manera de quien se pierde en las constelaciones de una espiritualidad sin contenido personal. San Agustín colocó su enseñanza en un nivel decididamente transfilosófico, porque el objeto de la sabiduría, conocimiento y amor, está fuera de los límites de nuestra existencia natural.

San Agustín no ignoró, ni desdeñó el valor de las pruebas dialécticas y cosmológicas para probar la existencia de Dios, pero advirtió perfectamente su inutilidad en cuanto faltaba la fe. El que cree ve a Dios en todas partes y el que no cree carece de vista para verlo. Tiene ojos y sin embargo no ve "porque no se puede decir que se ha hallado lo que se cree, sin entenderlo, y nadie se capacita para hallar a Dios, si antes no creyere lo que después conoce".[5]

La fe es la adhesión de la razón al testimonio sobrenaturalmente revelado y al mismo tiempo, un humilde abandono a la gracia. En las cosas conocibles, distinguía las presentes, que se pueden ver o admitir por la declaración de testigos; las pasadas, que sólo pueden conocerse por fe, pero que ya no se espera ver, y las futuras, que se conocen por testimonio profético y que se espera ver cara a cara.

La profecía puede versar sobre acontecimientos que han de suceder en el tiempo histórico y en ese sentido

5 Agustín, *De libero arbitrio*, II, 6.

podemos no tener la esperanza de verlas, porque nuestra propia temporalidad caduca y más allá de la muerte no sobrevive ninguna esperanza terrena. El objeto de la esperanza sobrenatural es siempre esjatológico y su realización se pierde en el misterio de los designios divinos. Esta esperanza está sostenida por la fe y sólo una inteligencia sobrenaturalmente iluminada puede anticipar algo sobre el objeto de esa esperanza.

San Agustín llama *filosofía* a la contemplación racional de los misterios revelados y a esto, precisamente, solemos llamar teología; por esa razón la filosofía de la historia de San Agustín es una reflexión de los misterios cristianos en su relación con el itinerario místico del hombre.

Porque la verdadera historia es la del "cuerpo místico de Cristo" en su peregrinación terrestre hasta el fin de los tiempos, cuando vuelva Cristo y lleve a sus elegidos hasta el Reino de Dios. En el transcurso de esa peregrinación el hombre puede salvarse o perderse y esta disyuntiva crea esa situación que Marrou llama *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin.*

Dos ciudades se incoan en la tierra y luchan entre ellas mezclándose en el tiempo. La ciudad de Dios formada por los que viven según la fe y la ciudad terrena constituida por los que viven según la astucia de este mundo. La naturaleza, corrompida por el pecado, engendra a los ciudadanos de la ciudad terrena. La gracia, que libera del pecado, a los de la ciudad celeste.

Agustín conocía el carácter místico de esta división y sabía perfectamente que la ciudad de Dios no era la Iglesia militante, sino la invisible asamblea de las almas elegidas. Ellas componían el auténtico cuerpo místico y la comunidad de los herederos del Reino. La otra ciudad es más visible y en ciertas oportunidades se confunde lisa y llanamente con las sociedades históricas habitadas por el hombre. En ellas reina el pe-

cado porque provienen de la "naturaleza caída, viciada y ligada con el vínculo de la muerte y justamente condenada; el hombre nacido del hombre no puede ser de otra condición. Por eso del mal uso del libre albedrío se originó una serie de desventuras que ha corrompido y viciado de raíz al género humano, arrastrándolo a una concatenación de miserias, hasta el abismo de la muerte segunda, que no tiene fin. Pero la gracia de Dios ha librado a algunos".[6]

El tiempo histórico, fuera de su vinculación al progreso de la ciudad de Dios no tiene ningún valor, porque es también tiempo del pecado, del retroceso y de la degradación. En el capítulo XIII del libro XII de la *Ciudad de Dios* hace una crítica al mito del eterno retorno y especialmente a la pretensión de atribuirlo al mismo Salomón cuando exclama en el *Eclesiastés*: "¿Qué es lo que ha sido? Lo mismo que será. ¿Quién hablará y dirá: he aquí una cosa nueva? Ya existió en los siglos anteriores a nosotros."

San Agustín da dos explicaciones de las desengañadas palabras del Sabio. Una explica la ausencia de novedades, porque la común naturaleza de los hombres los lleva a repetir, en cada generación, los mismos movimientos, los mismos errores e idénticos destinos. La otra se refiere a la predestinación en la cual el Sabio ve configuradas todas nuestras pruebas y resultados. La primera es una refutación natural del eterno retorno, la segunda teológica.

Una teología de la historia

La *Ciudad de Dios* es una interpretación dogmático-histórica del cristianismo. Fue escrita contra los paganos y la intención de Agustín, para refutar las incul-

6 Agustín, *Ciudad de Dios,* XIII, 14.

paciones contra la religión de Cristo de haber desarmado a Roma y acelerado su decadencia, era mostrar la compatibilidad del cristianismo con la energía militar y, al mismo tiempo, probar el proceso de desvirilización sufrido por el paganismo romano con bastante anterioridad a la constitución de la Iglesia y a su reconocimiento por el Imperio.

San Agustín amó a Roma y se sintió orgulloso de pertenecer a una estirpe cuyo idioma cultivó con esmero y cuyos poetas y escritores supo honrar como pocos. Pero comprendió también que el patriotismo antiguo estaba estrechamente ligado al culto de los ídolos, como el actual lo está a las ideologías, y para un cristiano el amor a la tierra y a la cultura donde abrevó su espíritu no podía oponerse a la misión universal de la Iglesia, ni dejar de integrarse en el concierto de todos los pueblos convocados para el negocio eterno de la salvación. Combatió la exclusividad cerrada de ese patriotismo, de la misma manera como hoy hubiera combatido un internacionalismo que desconoce la singularidad de los espíritus nacionales, para diluirlos en la masa amorfa de las categorías de producción y consumo, como si la tarea del hombre en este mundo se redujera a las faenas económicas.

La idea de un progreso definitivamente adscripto al dominio del hombre sobre las riquezas de la tierra no pasó jamás por su inteligencia. La mentalidad capitalista y su miserable remedo socialista no habían nacido todavía y el hombre de su tiempo, equivocado o en lo cierto, estaba siempre convocado por una visión religiosa de su destino en la tierra. Los romanos recordaban con nostalgia sus dioses epónimos y atribuían al Dios de los cristianos las miserias de su patria. San Agustín afiló su pluma contra la idolatría y la atacó con un brío que hoy, en el ocaso definitivo de los dioses antiguos, hubiéramos deseado menos violento, para poder comprender mejor los elementos positivos de la religión pagana.

No podemos olvidar el carácter polémico de la obra de Agustín. No fue un teólogo en la serenidad contemplativa de un monasterio. Era un obispo comprometido con su diócesis a la cual debía servicios y cuidados de muy diversa índole y sobre todo a la que protegía contra los ataques de la vieja religión. Su reacción no tiene la objetividad académica de un filósofo que pesa razones, sino la de un guía espiritual que ataca sofismas y detiene amenazas. Esto explica el carácter apasionado de su crítica y su falta de una valoración más ponderada de la civilización romana.

No la desdeña. Su obra está allí para testimoniar hasta qué punto fue romano. No hay una página en sus libros donde el tópico ciceroniano o la cita virgiliana no aparezcan para ratificar una enseñanza o realzar una opinión. Pero cuando discutía, Virgilio, Tito Livio, Séneca, Cicerón dejaban de ser los maestros del idioma y se convertían en paganos, es decir en hombres cuyas ideas debían ser combatidas en el foro y en las almas.

La historia, para San Agustín, no es la de los grandes imperios usados por Dios como instrumentos de su Providencia, es la historia sagrada. Por esa razón, cuando debe dividirla lo hace de acuerdo a un orden totalmente extraído de la Biblia. ¿Qué son Egipto, Asiria, Caldea, Babilonia, Persia, Grecia y Roma misma, comparadas con la trayectoria de ese pequeño pueblo elegido por Dios para que en él naciera el Redentor del mundo? Prácticamente nada y en los jalones de su boceto de historia universal ni siquiera figuran: de Adán al diluvio, de Noé a Abraham, de Abraham a David, de David al exilio, del exilio a Cristo y de Cristo hasta el fin de los tiempos. Seis épocas que repiten, en el prisma del tiempo, los seis días de la creación del mundo. Babilonia es mencionada porque sirvió a Yahvé para

doblar el espinazo de Israel. Si tuvo algún otro valor, independientemente de sus condiciones de verdugo, a Agustín no le interesó en ese momento, como tampoco se detuvo a hacer un examen de la cultura griega, a la que tanto debió en su propia formación.

Pese a la poca importancia concedida a la historia de los sucesivos imperios, no estuvo tan equivocado como cierta crítica a lo Voltaire hace sospechar. Al fin de cuentas, ¿quién, fuera de los arqueólogos y los historiadores profesionales, se ocupa hoy de los asirios, de los babilonios o de los persas? En cambio los personajes de Agustín están todavía en pie: israelitas, cristianos y un poco confusamente designados en la "ciudad terrena", todos los que combaten para edificar la sociedad futura de espaldas a la revelación cristiana.

Advirtió la presencia perenne de estas fuerzas y expresó su pensamiento en más de una oportunidad. Recordemos para muestra uno de sus sermones, donde dice textualmente:

"El arquitecto usa andamios provisionales para construir una morada duradera. Del mismo modo las obras de los hombres sobre la tierra son instrumentos temporales, artificios mortales por medio de los cuales se edifica *illud quod manet in aeternum*."[7]

Sería engañoso, repetimos, tomar las preferencias de Agustín como un manifiesto desprecio por las sociedades terrenales. La que llama *ciudad terrestre* es, como la ciudad celeste, una entidad mística, el preludio temporal de la *città dolente*. Esos instrumentos de Dios tenían además un cierto valor adscripto a sus construcciones mundanas que San Agustín reconoció siempre, porque aunque no fueran cosas eternas, *terrena* [...] *civitas, quae sempiterna non erit* [...] *hic habet bonum suum*. Y estos bienes, como observa Marrou, deben guardar una relación de naturaleza con el bien incomparablemente superior de la ciudad de Dios.[8]

[7] Agustín, *Sermo* CV, 11.

Desesperación y esperanza

San Agustín conoció y combatió la desesperación pagana expresada en la pesadilla del eterno retorno, como una prisión a la que siempre se ha de volver para purgar la misma falta. No sé qué hubiera pensado de nuestra alegre esperanza en los "mañanas que cantan" de las revoluciones. La promesa de una justicia temporal indefinidamente postergada para la próxima revolución le hubiera parecido, sin duda, el más craso de los engaños y no hubiera titubeado en abominar de su profunda tontería, porque ninguna esperanza auténtica es concebible en la irremediable caducidad del tiempo histórico. La desesperación antigua tenía un fondo de verdad psicológica que sólo pudo contradecir la fe en la Revelación, pero no la experiencia puramente humana. En la esperanza moderna hay una dosis de idiotez que solamente puede explicarse por la pérdida de la inteligencia personal, en el espejismo de la cultura de masas.

Bien dicen los exegetas de las profecías que éstas aparecen más claramente ante los ojos del creyente, en la medida que se avecinan los acontecimientos vaticinados. En la época de Agustín no se había dado el tiempo de las naciones. El Imperio Romano era una entidad todavía discernible y aunque los bárbaros asediaban sus ciudades, saqueaban Roma y en los últimos días de Agustín derrumbaban las murallas de Hipona, todavía existía Constantinopla y la sombra augusta de la "vieja Loba" amparaba el ámbito de la *pax romana*.

Por todas estas razones, el santo obispo de Hipona confiaba en la permanencia del Imperio para conser-

[8] H.-I. Marrou, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, París, Vrin, 1950, pp. 30-31.

var la paz necesaria a la extensión del Evangelio. Pero, como observa con agudeza Karl Löwith, lo que importa no es la grandeza transitoria de un imperio, sino la salvación o condenación en el mundo futuro: "Los imperios y los Estados no son obras del diablo ni están justificados por la ley natural por el hecho de ser buenos. Su origen hay que buscarlo en los pecados del hombre y su valor relativo en la conservación de la paz y la justicia." [9]

El tiempo no permite fundar esperanza por la caducidad insoslayable adscripta a su naturaleza. Pequeñas esperanzas, sí, pero no la esperanza cabal, la que hace al designio fundamental de la existencia. Esta esperanza, para sostenerse, debe vencer la presencia indudable de la muerte al fin del tiempo personal y esto sólo es posible si creemos en la palabra de quien dijo que Él era el camino, la verdad y la vida verdadera. Fuera de Cristo reina la desesperación o brilla el espejismo de una falsa expectativa colectivista.

Para la época de su conversión, San Agustín tuvo la conciencia clara de esta verdad. No era el resultado de una convicción obtenida por la vía de un argumento demostrativo, ni por el camino de una experiencia natural. Nacía de un hontanar más profundo y por lo tanto más convincente. De algo que según sus propias palabras hizo que *quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.*

Cuando un hombre se mueve en el terreno poco frecuentado de estos encuentros existenciales, resulta difícil seguirlo. ¿Podríamos comprender a Agustín sin los atisbos de una experiencia religiosa similar? Creo que no. Por esa razón su teología de la historia puede decir muy poco a quien no la estudia con el temor y el temblor de la fe religiosa y sólo serviría de testimonio de una época demasiado crédula.

[9] Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958, p. 242.

Siempre atentos al tema de la desesperación, no es difícil hallar en San Agustín textos para probar su indiferentismo político y por lo tanto, respecto de eso que hoy llamamos la justa esperanza en la constitución de un orden social más perfecto. Su preocupación fundamentalmente teológica no le permitió descansar en una ilusión de esa estirpe, porque en todo "cuanto se refiere a esta vida de los mortales, que pasa y termina en un corto lapso, no es muy importante el dominio bajo el cual vive el hombre moribundo, si los que le gobiernan no le fuerzan a la impiedad y la iniquidad".

En esas pocas palabras condensó su juicio sobre aquello que es lícito esperar de los gobiernos y al mismo tiempo, sobre la inoportunidad de poner su confianza en las cosas del mundo, por muy justos que nos puedan parecer los pretextos. Como escribe Löwith en el comentario a esta cita extraída de la *Ciudad de Dios*: "Todas nuestras lucubraciones acerca del progreso, de la crisis y del orden mundial le hubieran parecido pueriles, porque desde un punto de vista cristiano, no existe más que un progreso: aquel dirigido a una más marcada distinción entre la fe y la falta de ella, entre Cristo y el Anticristo. Sólo hay dos crisis de real importancia: Edén y Calvario, y únicamente un orden del mundo: la dispensación divina, mientras que el orden de los imperios es, como decía Agustín, un desenfreno en una variedad infinita de torpes placeres." [10]

Estas afirmaciones pueden parecer hoy pasablemente obsoletas porque el mundo de Agustín, como el cristianismo mismo, han dejado de tener vigencia y emerge una concepción del universo que parece la caricatura, en clave temporal, de la fe, la esperanza y la caridad

[10] *Ibid.*, p. 247.

cristianas. ¿No será esto lo que San Agustín entendía como Reino del Anticristo? A la historia le toca responder y a nosotros seguir paso a paso el proceso que lleva desde el mesianismo cristiano al marxista, pasando rápidamente por las distintas fases de esta secularización decisiva.

Capítulo IV: *Iluminismo e historia*

La Ilustración frente a la historia

Sostenía Cassirer en su *Filosofía de la Ilustración* la falta de fundamento que tenía el reproche de los románticos al *siglo de las luces* con respecto a su carencia del sentido de lo histórico. Los románticos obedecían, en esta acusación, a una óptica de la historia muy característica de su propio tiempo, y acusaban a los iluministas de haber examinado el pasado del hombre a través de prejuicios filosóficos muy diversos de los suyos, pero no por eso menos deformadores de su objeto.

No pretendo con esta afirmación asegurar la existencia de la óptica perfecta. Dejo esa vanidad para uso de los socialistas científicos, que consideran una conquista personal el descubrimiento definitivo del sentido de la historia. La visión del pasado es necesariamente cambiante, porque en cada tramo de su decurso temporal, las generaciones humanas descubren en la historia aspectos inadvertidos por sus antepasados, sea porque la maduración de ciertos procesos permite observar

mejor los acontecimientos promotores, o porque la pérdida de antiguas instituciones nos ilustra mejor sobre el valor que tuvieron en la economía de la civilización. Mientras la Iglesia Católica tuvo efectiva vigencia en la constitución del orden social, no se percibía con tanta claridad como hoy el carácter anárquico y deformador de una visión exclusivamente económica del mundo. El triunfo del capitalismo en los siglos XVIII y XIX y sus secuelas revolucionarias lo pondrán de tal modo en evidencia, que los románticos volverán hacia la Edad Media unos ojos que no tuvieron los iluministas, todavía embriagados de sus triunfos sobre el régimen anterior, para percibir con nitidez la pérdida espiritual que suponía el abandono de la tradición religiosa.

Nuestros contemporáneos han fijado la atención sobre la existencia de ciertos modelos espirituales, en función de los cuales cada época construye su propia concepción del mundo. El Iluminismo tuvo a la ciencia fisicomatemática como paradigma acabado de un saber estrictamente científico. Su pensador más denotativo fue Sir Isaac Newton. La ley de la gravitación universal revelaba un cosmos regido como un mecanismo casi perfecto. La designación salomónica de *Gran Arquitecto* atribuida a Dios fue corroborada por las logias masónicas y propagada a toda la burguesía culta, junto con el título de *Gran Relojero,* atribuido con unanimidad por el progresismo todavía deísta de la época.

Cassirer acuerda a los iluministas una visión de la historia mucho más dinámica de lo que a simple vista parece. Este dinamismo toma su raíz de una idea del hombre en constante proceso de crecimiento. La comparación con lo que acontece en el desarrollo ontogenético viene a la pluma de estos corifeos entusiastas del progreso con demasiada frecuencia como para pensar que se haya tratado de una simple metáfora.

La humanidad es un organismo y en su decurso diacrónico completa su perfección cuando alcanza, como

sucede en la época de nuestros iluministas, el mediodía de su madurez racional. A partir de ese momento se impone ante el mundo una actitud espiritual en consonancia con esa lograda plenitud. El hombre maduro puede admitir el valor de las ideas generales, pero siempre que estén fundadas en una observación de los hechos realizada con todas las exigencias metódicas del caso.

Al método puramente deductivo preconizado por Descartes, sucede el valor del experimento y la experiencia. Los pensadores que especulaban en torno de la interpretación de los hechos históricos van a recabar para su tarea todos los recaudos exigibles a un riguroso método empirista.

Pierre Bayle

Cassirer comienza su revisión de los historiadores del iluminismo con el nombre de Pierre Bayle, autor de un *Dictionnaire historique et critique* donde por primera vez se hace ostensible, hasta la insolencia, la nueva mentalidad frente al problema de la historia.

Un diccionario no es lo más apropiado para el desarrollo de una crítica histórica, pero Bayle era un espíritu malicioso y le gustaba jugar un poco a las escondidas con las ideas. A propósito de un acontecimiento histórico traído a colación por la fuerza caprichosa del índice alfabético, se desataba contra las interpretaciones usuales sometiéndolas a un examen despiadado.

"En diciembre de 1690", confesaba, "me hice el propósito de componer un diccionario crítico, capaz de recoger las faltas cometidas por los que hicieron diccionarios así como por otros autores. En cada nombre de persona o de ciudad, examinaría los errores históricos concernientes a esa ciudad o a ese hombre..."

Periodista genial, minuciosamente atraído por los detalles de los hechos, debió complacerse extraordinaria-

mente con ese paseo arqueológico que le permitía satisfacer sus dos pasiones mejor cultivadas: el espíritu crítico y la causticidad polémica.

Como en ese tiempo vivía en Rotterdam, baluarte de la reforma protestante y el espíritu capitalista, podía, sin peligro, escribir a gusto contra los papas y los reyes que eran las bestias negras de la nueva mentalidad. Los papas porque representaban un mundo de prohibiciones decididamente opuestas al progreso de la nueva economía, y los reyes porque trataban de imponer sobre el enriquecimiento a toda vela, las trabas de sus primacías políticas.

Excelente fideicomisario de la burguesía en ascenso, Bayle conocía las debilidades de su público y sabía dirigir sus notas con la destreza literaria requerida. Los "ilustrados", aunque menos grandes pensadores de lo que ellos creían, sabían escribir. El público del siglo XVIII no se contentaba tan fácilmente como el nuestro y exigía de sus corifeos una redacción elegante. Bayle, como posteriormente Voltaire, fueron, a falta de grandes méritos filosóficos, excelentes estilistas.

Sería vano buscar en Bayle una filosofía de la historia sistemáticamente montada, pero se puede hallar una actitud ante los hechos del pasado que proclama, para su esclarecimiento, las excelencias de una crítica documental llevada hasta sus últimas consecuencias. Paul Hazard, en su libro *La crise de la conscience européenne*, alaba esta preocupación de Bayle, pero lamenta que el furor crítico haya terminado con el historiador.

A Bayle le interesaban demasiado los errores y aunque su complacencia en delatarlos servía para decantar los testimonios, no tenía ninguna premura en exponer la versión considerada verdadera y se detenía, con culpable morosidad, en las faltas reales o supuestas de los otros.

"No hay mentira", escribía, "por absurda que sea, que no pase de libro en libro y de siglo en siglo. 'Mentid audazmente, imprimid toda suerte de extravagancias', podéis decirle al más miserable ladrón de Europa, 'siempre encontraréis gente que copiará vuestros cuentos, y si durante un tiempo se os rechaza, nacerán conjeturas que despertarán el interés por resucitaros.'"[1]

Esa atención volcada sobre los detalles y una perpetua desconfianza respecto de los intereses capaces de deformar los testimonios, dieron a los historiadores modernos gran firmeza en la actitud crítica. Las crónicas medievales fueron sometidas al fuego graneado de una observación maliciosa y desapareció de ellas todo cuanto podía ofender a una visión naturalista del mundo y de la historia.

Pero los "hechos", en su irreiterable singularidad, no pueden dar una explicación de su propia realidad. El historiador, por muy curioso que sea de los detalles empíricos, no se satisface con una simple constatación de sucesos. Bayle trató de destruir el fantasma de la "historia sagrada", pero no tuvo el hilo de Ariadna para salir del laberinto de su propio escepticismo. Cassirer considera que su esfuerzo fue valioso, porque a partir de él, no se podía descuidar el examen de los testimonios, ni dar por aceptada cualquier fábula, aunque viniera con el "pláceme" de una firma prestigiosa.

"Apenas uno de los hechos que el diccionario de Bayle nos presenta con un esfuerzo heroico, tiene hoy para nosotros mayor significación en cuanto a su contenido. Pero lo que, a pesar de esto, presta a la obra un valor imperecedero, es la circunstancia de que en ella el concepto puro de lo fáctico es concebido en toda su hondura problemática."[2]

Es probable, pero no seguro, que la idea de una ciencia de la constatación distinta, en su constitución

[1] Pierre Bayle, *Dictionnaire*, art. "Capet".

[2] Ernesto Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, F.C.E., 1943, p. 198.

formal, de una ciencia de la explicación, haya nacido de la doble tarea del historiador. Efectivamente, en la faena de historiar una época determinada, se imponen dos trabajos perfectamente discernibles: uno constituido por la crítica testimonial que tiene por misión poner a la inteligencia frente a los hechos en su sucesión cronológica; otro que consiste en hacer un esfuerzo interpretativo, para colocar esos mismos hechos bajo la luz de una idea general, apta para explicarlos o, por lo menos, ubicarlos en un proceso coherente de actividades humanas. Sin ideas generales no hay inteligencia. A esta verdad la volvería a descubrir la "Ilustración" y de Montesquieu a Voltaire, sin hablar de los iluministas alemanes, el esfuerzo por hallar el sentido de la historia se encamina, como era lógico suponer en quienes habían tomado por modelo a la ciencia fisicomatemática, hacia la búsqueda de leyes históricas, análogas, en la medida de lo posible, a la ley de la gravitación universal.

Montesquieu y *El espíritu de las leyes*

Les considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence dicen todo cuanto es posible, desde el título mismo, sobre los propósitos de Montesquieu. Su preocupación no era una historia *evenemencial* de Roma. Lo confiesa en el prefacio con toda modestia: "En los comienzos pensé escribir unas páginas sobre la fundación de la monarquía entre los romanos. Pero me ganó la amplitud del asunto e insensiblemente subí hasta los primeros tiempos de la república y luego descendí hasta la decadencia del imperio."

La mayor parte de sus lectores esperaban un éxito de escándalo en la misma línea que las *Cartas persas*. Se sintieron decepcionados por la gravedad filosófica del nuevo libro, cuya preocupación fundamental parecía

ser el descubrimiento de la ley que explicara la grandeza y luego la decadencia de ese pueblo modelo.

No trató de competir con Bossuet en el conocimiento de los designios providenciales, pero nunca creyó que la trayectoria histórica de un pueblo como el romano fuera pura obra del azar.

"No es el azar de la suerte quien domina el mundo: podemos preguntárselo a los romanos, que tuvieron una sucesión continua de prosperidades cuando se gobernaron sobre un plan determinado, y una continuidad ininterrumpida de reveses cuando lo hicieron sobre otro distinto. Existen causas generales, físicas o morales, que obran sobre cada monarquía, la levantan, la sostienen o la dejan caer; todos los accidentes están sometidos a esas causas; y si el azar de una batalla, es decir una causa particular, ha arruinado a un Estado, había una causa general que explica que ese Estado debía perecer en una sola batalla: en una palabra: el movimiento principal arrastra tras de sí todos los accidentes particulares." [3]

Estamos en un terreno muy diferente al de Pierre Bayle, y como afirma Paul Hazard, Montesquieu ignoraba todas las dudas acumuladas por la erudición de Beaufort sobre la historia de Roma y no tomaba con seriedad el aporte de la incipiente arqueología. Tito Livio era fuente indiscutida y sobre esta frágil base testimonial pensaba descubrir las leyes de la grandeza y de la decadencia de sus romanos. Era demasiada confianza en el valor de los antiguos veneros históricos y muy poca en la crítica inaugurada por Bayle.

Cuando una religión ha perdido su fuerza sobrenatural y metafísica, suele quedar de ella el esqueleto de sus principios morales que esperan su degradación en

[3] Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, París, La Pléiade, *Oeuvres Complètes*, t. II, p. 173.

una política. Montesquieu no era *l'Aigle de Meaux,* pero sin confiar mucho en la Providencia, creía en el valor de las fuerzas morales. La grandeza y la decadencia romana son explicadas conforme a un patrón legal, estrictamente ético: son las instituciones civiles y militares de Roma y el espíritu que las animaba las que dan cuenta y razón de su ascenso y de su ocaso.

"Los romanos llegaron a comandar a todos los pueblos, no solamente por el arte de la guerra, sino también por su prudencia, su sabiduría, su constancia, su amor por la gloria y la patria. Cuando bajo los emperadores todas esas virtudes se desvanecieron, les quedó el arte de hacer la guerra y con éste, a pesar de su debilidad y de la tiranía de los príncipes, conservaron lo que habían adquirido; pero cuando la corrupción entró en la milicia misma, pronto fueron presa de todos los pueblos." [4]

Sin lugar a dudas estas reflexiones sobre la historia de Roma son apenas el prefacio de la obra que estaba madurando en su espíritu. Quien busca un conocimiento decididamente histórico de Roma pierde el tiempo leyendo el libro de Montesquieu. Pero si su interés por el hombre se detiene con preferencia en los asuntos morales, encontrará un doble deleite en este libro: el placer de descansar la inteligencia en un orden inteligible bien elaborado y el de saborear una lengua en la plenitud de sus recursos verbales.

L'esprit des lois es la obra cumbre del barón de Montesquieu. En ella creyó haber descubierto el principio que rige el ritmo de los regímenes políticos y no dudó que se encontraba en condiciones de hacer por los movimientos sociales del hombre lo que Newton había hecho por los físicos.

"Cuando salí del colegio", escribía Montesquieu explicando el nacimiento de su libro, "pusieron en mis manos algunos libros de derecho: yo busqué el espíritu.

[4] *Ibíd.*, p. 174.

Comencé y abandoné muchas veces este trabajo. Mil veces destruí las hojas que había escrito y todos los días sentí que las manos se me caían. Seguí mi propósito sin formarme ningún designio, no conocí las reglas ni las excepciones, si encontraba la verdad era para perderla. Pero cuando descubrí mis principios, todo aquello que buscaba vino hacia mí, y en el curso de veinte años, vi mi obra comenzar, crecer, avanzar y terminarse."

Es difícil clasificar con exactitud el *Espíritu de las leyes.* En una primera ojeada creemos descubrir una reflexión filosófica sobre los principios más universales del derecho político, pero por poco que se profundice en la lectura, pronto se advierte un propósito más hondo, como si el jurista buscara, más allá de las expresiones históricas de las constituciones, el alma que las anima.

Para Cassirer es una filosofía de la historia completada con una tipología sociológica. "Se trata de demostrar", nos asegura este autor, "que las formas políticas que conocemos con el nombre de república, aristocracia, monarquía y despotismo, no son puros agregados, compuestos abigarradamente, sino que cada uno de ellos viene a ser como la expresión de una determinada estructura y se halla preformado en ella. Esta estructura se nos escapa mientras nos mantenemos en la pura observación de los fenómenos políticos y sociales, porque en este terreno ninguna forma hay igual a otra y nos hallamos delante de una variedad sin límites y de una completa heterogeneidad. Pero esta apariencia se disipa en cuanto aprendemos a ir de los fenómenos a los principios, de la multiplicidad de las formas empíricas a las fuerzas que las informan." [5]

Para lograr este propósito puso a su servicio una prodigiosa erudición, un cuidadoso estudio de las constituciones, un cotejo de las más variadas memorias escritas por los viajeros y un conocimiento verdaderamente

[5] E. Cassirer, *Op. cit.*, pp. 202-3.

profundo de los autores antiguos y modernos. Pero como observaba Hazard en su *Histoire de la littérature française,* esta admirable información tiene dos puntos débiles: falta de crítica suficiente sobre las fuentes usadas y un gusto excesivo por las deducciones.

Otro aspecto criticable en el método de Montesquieu es el carácter exclusivamente jurídico de sus criterios para juzgar las sociedades humanas. Sin lugar a dudas las leyes naturales son relaciones necesarias que dependen siempre de la naturaleza de las cosas, pero esta definición no puede ser trasladada sin denotar su analogía al orden del derecho positivo. El autor de las *Cartas persas* ha perdido en esta obra su aguda capacidad para percibir los vicios y la malicia de los hombres y en ningún momento se le ocurre pensar en las desviaciones jurídicas provocadas por la presión de los intereses y de las ambiciones.

Por esa razón, su definición del derecho como "la razón en el gobierno de los pueblos" adolece de cierta ingenuidad, en tanto y en cuanto la inteligencia del hombre está siempre sometida al asedio de sus pasiones y éstas no dejan de reflejarse en las formas constitucionales, más empeñadas en ocultar que en descubrir el espíritu que las anima.

Montesquieu es el testigo de una época y no sería cabalmente un "ilustrado" si en su obra no se deslizara un cierto racionalismo principista. La Revolución Francesa se inspirará mucho en su *Espíritu de las leyes* y tratará de ofrecer al mundo el espectáculo de una constitución "de tal modo fundada en la naturaleza del país, en la cualidad de su territorio, en su situación, su tamaño y el género de vida de sus gentes", que hasta el calendario fue compuesto bajo el influjo de inspiraciones climatológicas.

A mi criterio, sin quitar grandeza al magnífico escritor, todo su pensamiento se resiente de una influencia

decididamente libresca. Su admiración por la constitución inglesa nace de la lectura de Locke. No toma en cuenta para nada la voluntad de la oligarquía empeñada en hacer triunfar criterios económicos sobre los políticos de la monarquía tradicional. Sus gustos republicanos se inspiran en los libros escritos para la edificación de los buenos ciudadanos y no se detiene a examinar ni un momento los acontecimientos reales y los verdaderos intereses que desmienten, casi siempre, el idealismo jurídico de las repúblicas.

Bayle y Montesquieu son ejemplos de las diversas actitudes tomadas ante el misterio de la historia por los pensadores de la Ilustración: el exegeta implacable de los hechos y el insaciable buscador del espíritu de las leyes.

La idea del progreso

La lectura del libro de John Bury que tiene por título *La idea del progreso,* confirma una vieja sospecha de que, a pesar de sus orígenes religiosos, esta idea alcanza su plenitud sólo en la época de la "Ilustración". El proceso de secularización sufrido por la civilización latina a partir del triunfo cada vez más acelerado del espíritu capitalista, desplaza la esperanza del hombre del orden sobrenatural al natural y alimenta, como consecuencia de los triunfos prodigiosos de la técnica, la convicción de sostener un esfuerzo siempre perfectivo en el dominio económico de la realidad.

El pensamiento tradicional no niega que Dios ha hecho el mundo para usufructo del hombre, pero afirma el carácter sacramental de ese universo y pone de manifiesto los símbolos a través de los cuales el hombre entra en contacto con lo invisible y puede realizar, si quiere, la perfección de su destino metafísico. El hombre moderno tiende a negar esta posibilidad y afina su inte-

ligencia para una lectura meramente física del cosmos que le inspira, al mismo tiempo, el proyecto de un avance infinito.

"Regido por la idea del progreso, el sistema ético del mundo occidental ha sido modificado en los tiempos modernos por un nuevo principio que aparece dotado de una importancia extraordinaria y que deriva precisamente de esa idea, al incluir en sus proyectos las generaciones futuras, las generaciones de los que todavía no han nacido." [6]

He vinculado la idea del progreso al triunfo de la mentalidad capitalista o, para ser más preciso, de esa manera de concebir nuestras relaciones con el mundo dominada por una valoración económica. El hombre económico ha existido siempre, pero lo que caracteriza a la Edad Moderna y la distingue del mundo medieval es la tónica decisiva y predominante de este tipo humano. Sería ingenuo suponer una edad habitada exclusivamente por monjes o comerciantes, pero lo importante en una época determinada es que ciertas minorías imponen una disposición valorativa especial. Durante el período medieval los criterios cristianos determinaron la orientación general de todo el esfuerzo civilizador y dieron a la conciencia del hombre una orientación esencialmente religiosa y teocéntrica que impregnó, con su particular relieve axiológico, todas las manifestaciones de la vida cultural.

El siglo XIII vio culminar el proceso en las obras mejor logradas de la sabiduría y el arte cristianos, pero al mismo tiempo vio nacer la fuerza ascensional del burgués y las primeras manifestaciones de una nueva modalidad espiritual.

John Bury se detiene con cierta exclusividad en los orígenes intelectuales de la idea del progreso. Sin des-

6 John Bury, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, p. 11.

conocer el valor de sus reflexiones conviene examinar un manantial más profundo de esa misma idea y es la disposición del espíritu humano a tomar posesión de la realidad, mediante un esfuerzo transformador que no reconoce fuera de su instalación en el mundo ninguna otra meta trascendente. Esta aptitud nunca ha faltado en el hombre, pero siempre estuvo subordinada a otros intereses o sufrió la influencia mitigadora de otros valores.

Lo que distingue al mundo moderno es el carácter decisivo de esta inclinación y la lucha tremenda sostenida por los exponentes de esa mentalidad para impugnar las incidencias de la espiritualidad tradicional en el terreno de la economía.

El burgués se iba desprendiendo de su cáscara cristiana sin atacar frontalmente la concepción religiosa del mundo y si se toma *cum grano salis* la opinión de Locke sobre la necesidad de la fe en el cumplimiento de los juramentos, se advierte qué tipo de importancia podían tener las creencias en una sociedad regida por la economía.

Lo que el burgués reprochaba a la Iglesia eran sus incidencias negativas en un terreno donde debían predominar criterios crematísticos y no religiosos. Diríamos que el protestantismo, al hacer de la religión una cuestión puramente personal, respondía mejor a la expectativa de esa mentalidad capitalista, porque quitaba a la Iglesia todo poder para ordenar la conducta económica de acuerdo con cánones inspirados en la solidaridad caritativa.

La Revolución, como proceso secularizador del orden cristiano, tiene por motor a la mentalidad económica. Marx, que conocía el paño, destacaba la capacidad revolucionaria de la burguesía y la convertía en el ariete implacable contra la "ideología cristianofeudal", y afirmaba que pisoteaba "las relaciones feudales, patriarca-

les e idílicas" para no dejar subsistir más vínculo entre los hombres "que el frío interés", el "duro pago al contado". Y con su jerga desprolija continuaba en el *Manifiesto comunista* describiendo, no sin ironía, los ideales cristianos ahogados "en las aguas heladas del cálculo egoísta".

"Todo lo que era sólido y estable", nos dice, "es destruido; todo lo que era sagrado es profanado y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión."

No se puede decir mejor, ni con más autoridad: el progreso y la Revolución, son una sola cosa y el saldo negativo que Marx atribuye a la acción disolvente del burgués constituye un paso dialéctico insoslayable para poder realizar la futura síntesis de la sociedad socialista.

Comprendamos: sin negación no hay dialéctica, no hay movimiento progresivo propiamente dicho. En el progreso de la humanidad, la revolución burguesa cumple un papel negativo, porque destruye más de lo que afirma y si bien enseña el valor determinante de lo económico, lo hace en exclusivo beneficio de su individualismo comercial.

En apariencia, la idea de Marx no coincide con la noción capitalista del progreso y su réquiem al sentimentalismo pequeño burgués de las libertades corporativas hace pensar en la desaparición de algo valioso. Nada más falso. Ese mundo de éxtasis religiosos y entusiasmos caballerescos carecía para Marx de realidad y era sólo un sucedáneo miserable dentro de una radical injusticia económica.

El mundo burgués acentuó la injusticia y arrojó por la borda los falsos pretextos con que se trataba de disfrazar la miseria real de los hombres. El progreso para Marx es también el triunfo de la mentalidad económica, pero bajo un signo igualitario y colectivo. Es la culminación inevitable de un proceso histórico que cierra al

hombre en la posesión social de los medios de producción. Todos los otros valores han desaparecido, gracias a la obra revolucionaria del burgués.

Voltaire y la idea del progreso

En un curso de "filosofía de la historia" se puede considerar a Voltaire bajo un doble título, porque fue el primero que tomó la designación *filosofía de la historia* con el propósito, nunca disimulado, de reemplazar la visión teológica que diera Bossuet en su famoso *Ensayo*. Luego, porque a su modo esbozó también una teoría del progreso que respondía a su mentalidad burguesa. Este gran hombre no goza de muy buen prestigio en el mercado de las ideas serias. Escribía demasiado bien y esta facilidad es vista como un *handicap* por quienes suponen que la filosofía es el reino del sopor. En realidad Voltaire es un rapsoda y su pensamiento no sólo carece de hondura, sino que se resuelve, sin unidad ni sistema, en un chisporroteo ingenioso de críticas bastante superficiales.

En su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia, desde Carlomagno hasta la muerte de Luis XIII* dibuja un cuadro del avance de la civilización que permite a sus lectores del siglo XVIII sentirse en la cúspide de un esfuerzo perfectivo que, desde "la antigüedad bárbara", avanza sin pausa hasta "la gentileza de los tiempos nuestros".

Esta confianza en el esfuerzo humano tiene su contrapartida en un cierto cinismo de gran burgués, que le impide loar los "mañanas que cantan" con el acento entre rabioso y profético de un Babeuf. Para Voltaire la propiedad privada "doblaba los esfuerzos del hombre" y el progreso podía hacer caso omiso de algunas situaciones sórdidas de la injusticia social, porque la

existencia de esas miserias favorecía la marcha de la civilización. "Todos los paisanos no son ricos, ni podrán serlo", escribía, "porque siempre se necesitarán hombres que sólo tengan sus brazos."

Los que a pesar de todo aman a Voltaire, dicen que esas salidas han sido usadas maliciosamente, para desvirtuar preocupaciones sociales de mejor índole y como su obra escrita abarca muchísimos volúmenes, es fácil hallar en ellas párrafos donde hace la apología del trabajo bien remunerado y brega por una distribución más justa de los bienes.

Aun así, considero difícil hacer de Voltaire un socialista. Era burgués hasta la médula de los huesos y si a veces se inclinaba conmovido sobre un cuadro de miseria, lo hacía porque la pobreza lo hería en lo más profundo de su corazón, porque contradecía su idea, fundamentalmente económica, de una vida mejor.

Creyó en la revolución hecha desde arriba y por una minoría inteligente y volteriana:

"Podemos creer que la razón y la industria progresarán cada vez más", escribe, "que las artes útiles mejorarán; que, de los males que han afligido a los hombres, los prejuicios, que no han sido su menor azote, desaparecerán gradualmente de las mentes de quienes gobiernan las naciones y que la filosofía, difundida por toda la faz de la tierra, ayudará a la naturaleza humana a consolarse de las calamidades que ha experimentado a lo largo de los siglos."

Nada de libertad, igualdad y fraternidad. Una distinción bien precisa entre los hombres de ingenio y los rudos es siempre conveniente y útil. Alguien tiene que manejar la mancera y poner las semillas en el surco y otro, más rudo todavía, debe ocuparse de las labores ínfimas. Sin estas condiciones no hay progreso posible. Voltaire no se casó nunca con preludios paradisíacos, ni creyó que una minoría podía dedicarse a pensar sin una

mayoría que la alimentase. "Cuando el populacho se pone a razonar", escribió, "todo está perdido."

Atacó a la Iglesia porque creía en la virtud de la tolerancia y lo que es peor, la creía una virtud inteligente. Pero se afligía si alguien se levantaba contra la influencia de la religión en las almas poco ilustradas. No la quería para los hombres inteligentes, porque veía en los sacerdotes una comandita de paletos, cuando no una confabulación de mentirosos ilustres, pero la consideraba adecuada para hacer entrar el temor en los caletres donde no podían penetrar las luces.

"Estamos mezclados con muchos pícaros", escribía, "con una multitud de gentuzas brutales, borrachos, ladrones; predicadles si queréis que no hay infierno y que el alma es mortal. Por mi parte les gritaré en las orejas que se irán al infierno si me roban."

Como todos los franceses de su época admiraba el modelo político inglés, del cual sabía todo cuanto podía saber un galo que había pasado una temporada en Londres. Era una estimación fácil y totalmente en la línea de sus intereses y convicciones personales. Inglaterra era la demostración viviente de un gobierno ejercido por una oligarquía de origen burgués con algunos empaques aristocráticos. Las dos bestias sagradas del Antiguo Régimen: la Iglesia Católica y la monarquía absoluta, habían sido reemplazadas por los escritores de la Ilustración y los hombres de dinero. ¿Podía pedirse un resultado más conforme con su pensamiento?

La frivolidad de Voltaire es un tópico indiscutible y su filosofía de la historia no pasa de ser una reflexión ingeniosa sobre el panorama de la historia de la civilización. Es opinión general que estaba bien informado y con sus ensayos entró en Occidente la moda de considerar la historia como un proceso único. Como lo hará Hegel más tarde, su esquema histórico comienza en la China y culmina en los países occidentales de Europa, luego

de un periplo donde examina rápidamente las culturas de la India, Persia y Arabia.

Una de sus preocupaciones principales fue terminar con el prejuicio bíblico de la "historia sagrada". No entendía por qué razón un insignificante grupo de pastores nómadas ocupaba el centro del interés histórico.

"Si seguimos el desarrollo histórico de la despreciable nación judía", escribió, "vemos que no podía alcanzar otro fin. Se enorgullecían de haber salido de Egipto como una horda de ladrones, llevándose con ellos todo cuanto habían pedido prestado a los egipcios; se glorificaban de no haber respetado jamás ni edad ni sexo en las ciudades que habían capturado. Se atrevían a manifestar un odio irreconciliable por cualquier otra nación. Se revolvieron contra sus amos; siempre supersticiosos; siempre bárbaros; abyectos en la desgracia e insolentes en la prosperidad. Tales fueron los judíos para los griegos y para los romanos que pudieron leer sus libros; pero para los cristianos, iluminados por la fe, se convirtieron en precursores, en los que prepararon el camino, en los que actuaron como heraldos de la Providencia." [7]

Confesaba que la historia de los judíos era un misterio y su razón no alcanzaba a comprenderlo, pero en cuanto entraba en el ámbito de la civilización china, todo parecía iluminarse bajo la luz de la filosofía de Confucio. Indudablemente no establecía comparaciones ni cotejos, ni tampoco rechazaba de modo explícito el testimonio bíblico, pero bastaba leer su *Ensayo* para comprender, demasiado claramente, la superioridad de la civilización china.

Löwith considera que el éxito de Voltaire se debió a la *forma mentis* burguesa de su concepto de la historia. Él proveyó a la nueva clase dirigente de una ideología

7 Karl Löwith, *op. cit.*, p. 154; cita tomada del *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations.*

en perfecta consonancia con sus principios morales y como el progreso de la civilización dependía del avance de la industria y el comercio, no se precisaba más para dar buena conciencia a los felices poseedores y eximirlos del temor a esa espantable Providencia que campea por sus fueros en una historia entendida a lo Bossuet.

Capítulo V: *Hegel, filósofo de la Historia (1)*

El joven Hegel

Nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770 de María Magdalena Fromm y un pequeño funcionario de la Cámara Financiera del ducado que se llamaba Jorge Luis Hegel. La situación financiera de la familia no era brillante, pero sí lo bastante buena como para dar al hijo varón una educación esmerada. Hegel se crió en un medio modesto pero culto y con marcado gusto por las actividades del espíritu. Algo de ese respeto burgués por las obras consagradas quedó siempre en el filósofo como un vestigio de su clima familiar.

Hizo la escuela primaria y estudió concienzudamente sus latines antes de entrar en el gimnasio de la ciudad natal. Su permanencia en los estudios secundarios durará doce años, desde 1777 hasta 1788. Existen fragmentos de una suerte de diario íntimo donde el joven Hegel anotaba con lenta minuciosidad sus progresos intelectuales y hacía prolijos resúmenes de las obras leídas. Historia, filosofía, teología y lenguas clásicas eran sus

disciplinas favoritas y nada, en el futuro genio del pensamiento moderno, hacía presentir un disconformismo radical capaz de explicar el futuro cambio revolucionario que imprimió al pensamiento tradicional. Como afirmaba Dilthey: "Se mantuvo incontaminado de toda duda en lo que respecta a las costumbres protestantes y a las reglas de vida de su casa paterna." [1]

El recato sereno de su actitud externa y la sencilla gravedad de sus modales le valieron respeto y simpatía, pero especialmente lo libraron de todos los inconvenientes que provocan los desplantes de los muchachos fuera de serie. El futuro filósofo del devenir y del idealismo era un mozo tranquilo y de un realismo inconmovible. Su conducta escolar revela el estudiante tenaz, reflexivo y seriamente adecuado al modelo de una ejemplaridad convencional.

Esta aparente sencillez no muestra la hondura de sus descubrimientos espirituales, ni la gravedad de su separación respecto de la enseñanza tradicional de la fe luterana. El rasgo oculto de su personalidad aparece en su diario cuando se observa, junto a la pedantería propia del joven cebado con la flor del doctoralismo alemán, esa tremenda voluntad de alcanzar la genialidad por el difícil camino de una lúcida obstinación. Esta dualidad entre su conducta y su pensamiento más íntimo se hará sentir más adelante en la ambigüedad de su expresión literaria, cuando cargue las locuciones usuales de la lengua teológica con el contenido revolucionario de su nueva concepción del mundo.

En 1788 se inscribió como becario del ducado en la universidad de Tubinga y emprende, no sabemos con qué resistencia interior, la carrera eclesiástica elegida por su padre. En un corto resumen de su vida que enviara a Goethe, escribió: "Después de dos años dedicados al estudio de la filología con Schnurrer y de la filosofía de

1 Dilthey, *Hegel y el Idealismo*, México, F.C.E., 1944, p. 11.

las matemáticas con Flatt y Beck, obtuve el título de *Magister philosophiae*. Estudié tres años más con Le Bret, Uhland, Storr y Flatt las disciplinas teológicas y aprobé el examen ante el consistorio de Stuttgart. Me había decidido por la carrera eclesiástica, según el deseo de mis padres, y permanecí fiel a mi inclinación por el estudio de la teología, gracias a su vinculación con la literatura clásica y la filosofía."

El párrafo no muestra una decidida vocación pastoral, pero delata su gusto por examinar lo teológico desde un ángulo filosófico. El espíritu de la *Aufklärung* había entrado de lleno en el seminario de Tubinga y a Hegel no le costó ningún esfuerzo encontrar los libros y los maestros capaces de darle una versión racionalista de la fe luterana. Es la gloriosa época de los "neologistas" para quienes todo lo sobrenatural debía ser eliminado como antinatural.

Los tres años de teología fueron decisivos en la formación de Hegel. No importa que hubiera perdido desde hacía algún tiempo la fe en un Dios trascendente y personal, su vinculación con los dogmas cristianos no cesó y puede decirse que toda su filosofía traduce su esfuerzo genial para dar de la dogmática cristiana una versión en consonancia con el espíritu de la Ilustración. Los que han estudiado con detenimiento la juventud de Hegel han tenido la ocasión de seguir paso a paso el itinerario de esta verdadera obsesión intelectual.

En Tubinga conoció a Hölderlin y a Schelling y para el joven becario de Stuttgart la amistad con estos dos jóvenes geniales fue al mismo tiempo una lección de humildad y un noble estimulante para robustecer los puntos fuertes de su energía intelectual.

Hölderlin era un poeta y un profundo enamorado de la cultura helénica. Hegel comprendió, a su modo lento y reflexivo, la diferencia entre el esteticismo tan original de su nuevo amigo y su beocia admiración por los tex-

tos consagrados. El mundo del arte helénico se le descubría ahora bajo una luz insospechada y los versos de Esquilo se llenaban de pronto con el rumor terrible del misterio religioso.

Pero donde la emulación debió haber puesto a prueba su ecuanimidad fue en su amistad con el joven Federico Guillermo José von Schelling, cinco años menor que él, pero cuya precocidad intelectual unida a un talante dominador lo convirtió muy pronto en jefe de fila. Hegel sufrió la influencia del joven Schelling y acató, por un largo tiempo, el liderazgo de su avasalladora personalidad. Lo hizo con su sobriedad acostumbrada y bien dispuesto a tomar de aquella inteligencia extraordinaria todo cuanto pudiera favorecer el desarrollo de la suya propia.

Schelling le descubrió los encantos del *Contrato social*, de las *Confesiones* y del *Emilio* de Rousseau y lo puso en contacto con las obras, algo más áridas, de Manuel Kant. Es preciso comprender el clima espiritual de la época para apreciar esta mezcla de sentimentalismo pasional y frío racionalismo que imponía el culto de Kant y de Rousseau.

Hegel y sus amigos, como todos los jóvenes más o menos ilustrados de la burguesía alemana, veían en esas dos figuras al filósofo y al poeta de la nueva época. Sin lugar a dudas estaban en los umbrales de un tiempo mejor. Los acontecimientos desatados en Francia lo anunciaban con estridencia y el pensamiento alemán se preparaba para dar la interpretación adecuada de ese próximo futuro.

Kant se convirtió en su maestro de filosofía y llevado por su persistente obsesión por las cuestiones teológicas, aplicó al examen de la dogmática cristiana el rigor de la analítica trascendental.

Magister philosophiae en 1790, continuó los estudios teológicos hasta terminarlos tres años después. Pese

a haber aprobado el examen consistorial, alegó vagas razones para no ejercer la profesión eclesiástica y aceptó un puesto de preceptor privado en Berna y luego otro en Francfort.

No era una situación brillante, ni satisfacía la vanidad del joven Hegel, pero le permitía tener muchos momentos libres que aprovechó para continuar sus estudios. Las obras escritas durante ese tiempo, *Vida de Jesús* y *Positividad de la religión cristiana*, son fieles testimonios de su evolución religiosa y del camino definitivo que emprendería su pensamiento cuando alcanzara la madurez.

En 1799 murió su padre y le dejó una pequeña herencia que aprovechó para abandonar el preceptorado y dedicarse de lleno a la preparación de su carrera académica.

Hegel y la Revolución Francesa

Para comprender con un mínimum de hondura la filosofía de la historia de Hegel, conviene prestar atención a su actitud frente a los grandes acontecimientos de la época. Ésta dará la clave viviente de un pensamiento filosófico no siempre fácil de seguir.

La posteridad hegeliana se dividió, según el talante de sus pedisecuos, en izquierda y derecha. Una derecha que buscó en el maestro del idealismo alemán los fundamentos filosóficos que justificaran el Estado prusiano en su carácter conservador y autoritario. Una izquierda que halló en el espíritu de la dialéctica la cabal confirmación del optimismo progresista. Sin entrar en los detalles de esta polémica ideológica, examinaremos brevemente cuál fue la posición del mismo Hegel frente a la Revolución Francesa y qué esperanzas despertó en su espíritu el terrible suceso.

La tarea de la filosofía es pensar la realidad, y "eso que es" en la concreta historicidad de los hechos

debe hallar en el entendimiento su perfecta expresión racional. La filosofía es la ciencia del ser, pero el ser cabalmente tal se desenvuelve en el tiempo histórico concreto; por esa razón una filosofía que pretenda conocer la verdad debe captar en sus conceptos el decurso mismo de la historia.

Un inteligente exegeta de Hegel, el profesor Joaquín Ritter, nos advierte sobre una posible confusión en la interpretación de esta faena: no se trata de captar el espíritu de una época mediante una hermenéutica de su arte, de su poesía y de su ciencia como objetivaciones y figuras de una forma espiritual determinada. La ambición hegeliana es más honda y trata de dar cuenta y razón de la "Idea" que se manifiesta en el movimiento mismo del tiempo en su paso por el espíritu del hombre: "para él la metafísica no puede seguir siendo conocimiento del ser, si no es, al mismo tiempo, conocimiento de su propio tiempo".

La Razón, la Idea Absoluta o el Ser está siempre presente. En cada etapa de la historia, esta presencia se revela en las ideas, las razones y los hechos que configuran la modalidad de ese tiempo. A la metafísica le incumbe descubrir esa presencia y discernirla con claridad en la multitud de sucesos que al par la revelan y la ocultan. Una auténtica metafísica traduce con rigor la presencia del Espíritu en ese preciso momento en que se elabora como metafísica.

Para Hegel "los caracteres de la edad contemporánea" denotaban esencialmente la liberación de la conciencia humana con respecto al pensamiento tradicional. Hacerse cargo de ese proceso emancipador y verterlo en un lenguaje conceptual, conforme con las exigencias racionales del momento, era la tarea propia de una auténtica filosofía.

"La filosofía no puede evitar esta cuestión, no se puede desentender de su tarea refugiándose en la naturaleza o en la interioridad. Un remedio de buena mujer es inútil allí, donde el trabajo muchas veces milenario de la razón y de su entendimiento es puesto en consideración. Eludir el problema propuesto es un abandono. No queda otra vía sino abordar radicalmente el tema de la emancipación. Hegel entra a fondo recurriendo a la única filosofía y haciendo de la teoría filosófica la teoría del tiempo y de la transformación que se cumple en ese tiempo." [2]

Pero "el espíritu del tiempo" que le tocó vivir a Hegel, no se tradujo en ningún otro acontecimiento con tanto vigor como en la Revolución Francesa y ningún otro pensamiento ha pretendido ser como el de Hegel, "tanto y tan íntimamente filosofía de la revolución".

Su entusiasmo por la Revolución Francesa databa de sus años juveniles, cuando era estudiante en Tubinga y en la compañía de sus condiscípulos Hölderlin y Schelling interrumpía el severo recogimiento de la ciudad universitaria para plantar un árbol de la libertad.

Se ha insistido siempre en la actitud profundamente realista de la inteligencia de Hegel. Sus preocupaciones metafísicas nunca hicieron abandono de su solicitud por lo concreto y es fama que podía seguir el desarrollo de los acontecimientos contemporáneos sin perder el alto nivel de sus especulaciones filosóficas.

Esta doble inclinación de su espíritu no alcanzaba en los terrenos de la teoría y la praxis política el mismo grado de capacidad y hondura. Las situaciones particulares de la historia tendían a convertirse fácilmente en vehículos del espíritu universal, y en la manifestación de tan sublimes designios perdían completamente los rasgos sórdidos que el historiador común suele advertir en ellos. Sin esta transformación sufrida por los hechos en la alquimia de su inteligencia no se puede com-

2 J. Ritter, *Hegel et la Révolution Française; Archives de Philosophie*, t. XXVI, cahier III, 1963.

prender que haya escrito frases como éstas: "Esta nueva época ha vislumbrado una vida mejor, su ímpetu hacia nuevas formas nace de la acción de grandes individualidades, Marat, Danton, Robespierre... La imagen de tiempos mejores y más justos ha cobrado vida en las almas de los hombres, y un afán, una aspiración a una situación más elevada, más libre, ha conmovido a todos los ánimos y los ha malquistado con la realidad."[3]

El historiador se asombra cuando ve la mezquina lucha sostenida en el seno de la Convención entre algunos rábulas histéricos de miedo, convertida por el filósofo en una teomaquia del más alto calibre especulativo. No se interesaba por las expresiones de las voluntades individuales que pueden obedecer en diversas circunstancias a intereses bastante mezquinos. Lo importante era el "Espíritu Universal", esa entelequia profunda que emergía en los hechos y los santificaba con el halo de su prestigio divino.

Sin lugar a dudas siguió con algún pavor los excesos cometidos por los terroristas y vio con desagrado su furor homicida, pero hijo de un siglo que había reemplazado el simple amor al prójimo por el cultivo de los grandes principios, comprendió con ecuanimidad que esos crímenes carecían de significación interior y no tenían más sentido que "tronchar una cabeza de repollo o tomarse un trago de agua".

Tomaba al pie de la letra las declamaciones de "ese ángel del terror" que fue Saint-Just y suponía, con lágrimas en los ojos, que la Convención Nacional francesa estaba gobernada por la virtud, que en ese preciso momento se encarnaba en la escuálida anatomía de Maximiliano Robespierre.

"Robespierre instituyó el principio de la virtud como principio supremo", afirma en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, "y puede asegurarse que para este hombre la virtud fue una cosa seria. La virtud es aquí un simple principio, que sólo distingue entre los que tienen la voluntad interna y los que no la tienen. Pero la voluntad interna sólo puede ser juzgada por sí misma. Reina por consiguiente la suspicacia; pero la virtud, tan pronto como se hace sospechosa, está condenada. Además la sospecha es un saber inmediato acerca de otro. La sospecha alcanzó un poder terrible y llevó al cadalso al monarca, cuya voluntad subjetiva era justamente la conciencia religiosa católica. Imperan, pues, ahora, la virtud y el terror; porque esta virtud subjetiva, que gobierna solamente a base de la voluntad interna, trae consigo la tiranía más terrorífica; ejerce su poder sin formas judiciales y su pena es sumamente sencilla: la muerte."[4]

[3] Citado en A. Vanasco, *Vida y obra de Hegel*, Barcelona, 1973.

Dejemos a la Virtud, la Suspicacia y la Sospecha cargar con los crímenes de Robespierre y diluir las responsabilidades particulares en la Voluntad Universal que buscaba su expresión en los hechos. El mundo hegeliano nos acostumbrará a las milagrosas transformaciones de estos fantasmas sociológicos. Nuestra faena, por el momento, no es explicar la alcurnia de tales mitos, sino dar una idea somera de la relación hegeliana con la Revolución Francesa e ir preparando al lector para entrar en un mundo donde basta poner una letra mayúscula en el comienzo de una palabra para que ésta tome vida y adquiera de repente la potestad de obrar sobre los sucesos históricos.

La "Revolución Francesa" era para Hegel el primer intento serio de crear la libertad política, porque sólo con la revolución la libertad fue elevada a la categoría de "principio inteligible del Estado" y propuesta como "derecho natural" entre los derechos del hombre y del ciudadano.

[4] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, t. II, p. 403.

Confieso las limitaciones intelectuales impuestas por mi formación en el realismo tradicional y me pregunto con asombro: ¿a qué libertades concretas se refiere Hegel y que serían la gloria de la Revolución Francesa? Marx está más cerca de nosotros cuando limita las libertades obtenidas por la revolución a la sola libertad de comercio y la acusa, precisamente, de haber trucidado una serie de "libertades bien concretas" obtenidas por las corporaciones de oficio en su lucha secular.

Pero Hegel es un filósofo de la historia y esos pequeños detalles de la realidad cotidiana no hacen mella en la armadura de su pensamiento. La libertad —nos explicará— es la situación en la que el hombre puede desplegar la plenitud de su naturaleza social, sin sufrir enajenaciones de ninguna índole.

"La libertad", añade, "es el estar en su casa; cuando dependo, estoy ligado a otro que no soy yo [...] soy libre cuando estoy en mi casa."

El mundo entero se convertirá en "mi casa" cuando no me sienta más un extraño dentro de él. Es decir, cuando haya superado todas las enajenaciones, particularmente las religiosas, y me descubra como portador de un principio de libertad que tiene por teatro la Historia Universal.

"La filosofía tiene que ver con el brillo de la idea que se refleja en la Historia Universal [...] Lo que interesa es conocer el desarrollo de la idea que se realiza, es decir, la idea de la libertad."

La Revolución Francesa ha levantado la idea de libertad a la categoría de derecho, por esta razón es un momento verdaderamente universal en el proceso de la historia del hombre. No importa que éste sea judío, católico o protestante, alemán o francés; es un hombre en toda la universalidad del concepto y por ende sujeto de derecho.

"Esta toma de conciencia del valor del pensamiento

universal es de una importancia infinita. Pero se convierte en un error si se cristaliza bajo la forma de un cosmopolitismo, para oponerse a la vida concreta del Estado." [5]

La vida concreta del Estado es siempre la de un ciudadano bien determinado, francés, italiano o alemán, y no la del ciudadano universal. ¿Cómo se puede conseguir una liberación donde fenezcan las enajenaciones tribales o religiosas?

Su adhesión a las conquistas revolucionarias le inspiró una terca oposición a todo cuanto se pareciera a un intento restaurador. Hacerlo un representante de fórmulas políticas reaccionarias es contrario a la realidad histórica y un sinsentido en el contexto de su filosofía política. La restauración significaba "el caso extremo de una inmovilidad apegada al derecho político positivo de una situación perimida. Es lo opuesto a lo comenzado hace veinticinco años en un reino vecino y que luego encontró eco en todos los espíritus. En una constitución política no debe ser reconocido como válido nada más que el derecho de la razón". [6]

Para Ritter la filosofía del derecho de Hegel corona su relación con la Revolución Francesa, porque la teoría política defendida en esa obra toma por base el principio político de la libertad aportado por ese movimiento histórico. No se desdijo nunca de sus primeros entusiasmos y el espíritu de su filosofía está íntimamente gravado por la revolución.

El progresismo hegeliano continúa la *Aufklärung* y se opone al movimiento romántico encabezado por Novalis. Este, en 1799, había escrito un libro luminoso, *La cristiandad o Europa,* donde delató el carácter desacralizador de la nueva época y celebró, con profunda nostal-

[5] Hegel, *Principes de la philosophie du droit,* París, Gallimard, 1940, § 20.

[6] Citado por Ritter, *op. cit.,* p. 354.

gia, la bella edad donde se vivía la plenitud de los misterios cristianos y los hombres se reconocían en la hondura religiosa de la fe. La revolución era el fin de la cristiandad y "su nueva fe se ocupa sin cesar de destruir la poesía natural de la superficie de la tierra, de las almas humanas y de las ciencias, suprimiendo toda huella de lo sagrado".

Para Hegel, el carácter sacral de la sociedad cristiana era el remanente de una positividad religiosa que traducía una inmadurez radical en el desenvolvimiento del espíritu. La revolución hizo tabla rasa del pasado y por ese corte enérgico con todo lo anterior descubrió la escisión del alma cristiana todavía trabajada por el recuerdo de "mejores tiempos". La reacción romántica quedaba explicada como una búsqueda de la unidad perdida. Era el fruto de un desencuentro vital con el presente. Esta división interior permitía comprender en profundidad la "situación de la conciencia desgarrada" del mundo moderno, y revelaba los momentos antitéticos de su espiritualidad. La contradicción entre la subjetividad romántica y la objetividad de los nuevos sucesos históricos impuestos por la revolución encontraba en la realización de la sociedad civil fundada en las exigencias del trabajo la síntesis que respondía al reclamo de la época.

Advertía que el clamor revolucionario venía empujado por una furia de aniquilamiento que convocaba, necesariamente, las fuerzas opositoras y abría con más hondura las brechas del desgarramiento. Su teoría del Estado tendía a realizar la conciliación en un clima de reconocimiento efectivo de la divinidad en la vigencia legal del derecho político.

Debe reconocerse, no obstante los errores de su idealismo, que toda reflexión sobre la historia realizada en un nivel filosófico, tiene en Hegel al descubridor de la historicidad radical de los actos humanos. A partir de

él, no es posible filosofar sin tomar en cuenta el condicionamiento inexorable que ejerce el pasado sobre el presente, en la determinación de la situación temporal.

Los años de Jena. Hegel y Napoleón

El patrocinio de Goethe y la amistosa mediación de Schelling lograron para Hegel un puesto docente en la Universidad de Jena. No era la fortuna, pero gracias a la pequeña herencia paterna pudo hacer frente a la situación económica y dedicarse con ahínco al estudio y a la redacción de sus trabajos. Fue una época particularmente fecunda durante la cual escribió su *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, donde rompía con el pensamiento de ambos filósofos y marcaba algunos puntos que más tarde configurarían su propia posición frente a ellos.

Entre 1801 y 1806, lapso de su estadía en Jena, comenzó y terminó la *Fenomenología del Espíritu* y justamente al término de esa época, Napoleón derrotó a las fuerzas coligadas de los príncipes alemanes y entró en la ciudad de Jena.

Hegel, lleno de las ideas expuestas en el famoso libro, vio al emperador como a la encarnación misma del "Espíritu del Mundo" y bajo la influencia de esta visión, en parte histórica y en parte metafísica, escribió en una carta a Niethamer: "Hoy he visto al emperador —esa alma del mundo— salir de la ciudad para efectuar un reconocimiento; es, efectivamente, una sensación maravillosa ver a semejante hombre que, concentrado aquí en un punto, montado en su caballo se extiende sobre el mundo y lo domina."

Cedo a la instigación de un mal espíritu si convoco en esta oportunidad la presencia de ese gran periodista francés que fue *monsieur* Antoine de Rivarol. Es el polo opuesto de Hegel y su frivolidad indiscutida se opone

como el día a la nocturna profundidad espiritual de Hegel.

Rivarol gozaba en esos mismos años los encantos de un exilio forzado en tierras alemanas y escribía sobre el "alma del mundo" modestos panfletos condenados a un olvido ignominioso. En ellos vertía algunas ideas no demasiado universales, aunque dotadas, para el momento, de una asombrosa exactitud.

Todavía Napoleón era Primer Cónsul cuando el irreverente periodista escribió: "Sería divertido ver un día a los filósofos y a los apóstatas ir a misa con Napoleón [. . .] y a los republicanos hacerle reverencias. ¡No obstante habían jurado matar al primero que arrebatara el poder! Sería gracioso que un día creara condecoraciones y las pusiera en el cuello y sobre los pechos de los reyes; que fabricara príncipes y se aliara con alguna antigua dinastía... Pero desgraciado de él si no resulta siempre vencedor."

No estaba mal para un superficial sin carismas de profeta. Era más profundo hablar de la Idea Absoluta y hacer del encuentro con Napoleón en las afueras de Jena una etapa decisiva en el plan de la Historia Universal. Rivarol no hubiera entendido nada de todas estas lucubraciones y si hubiese puesto los ojos sobre la *Fenomenología del Espíritu,* los habría retirado con asombro ante las interpretaciones sugeridas a un gran cerebro alemán por la época del Terror y su continuador "a caballo".

No es tarea liviana para un latino *épris de clarté* leer la *Fenomenología del Espíritu* y comprender en la densa oscuridad de sus párrafos el retrato que hace Hegel de Napoleón.

Kojève afirma que Hegel es la "autoconciencia" de Napoleón y porque el hombre perfecto, plenamente satisfecho, no puede ser sino un hombre capaz de saber lo que es y por ende totalmente autoconsciente, la figura de Napoleón, revelada a todos por el autor de la *Fenomenología del Espíritu,* es el ideal realizado de la "autoconciencia" humana.

Por desgracia Napoleón no era Hegel, ni el modesto profesor de Jena era Napoleón, de manera que la etapa de la "autoconciencia" tendría que esperar la aparición del conductor genial capaz de reunir en su persona los carismas del jefe y la sabiduría del filósofo. Marx presentó, algunos años más tarde, su candidatura al puesto. Demasiado temprano todavía, su gestión no tuvo éxito. Fue menester el advenimiento de Stalin y de Hitler para que la profecía de Hegel tuviera un conato de cumplimiento, al que tampoco era totalmente ajena su filosofía.

"El fenómeno que acaba la evolución histórica y hace así posible la ciencia absoluta es, pues, la concepción *(Begreifen)* de Napoleón hecha por Hegel. Esta díada formada por Napoleón y Hegel, es el hombre perfecto, plena y definitivamente satisfecho por lo que es y por lo que sabe que es. Ésa es la relación del ideal revelado por el mito de Jesucristo, del hombre Dios. Por eso Hegel acaba en el capítulo VI de la *Fenomenología* diciendo: 'Ése es el Dios revelado.' "[7]

No entro en competencia de frivolidades con *monsieur* Antoine de Rivarol. La excelencia de su estilo lo eximía de pretensiones filosóficas, hasta el punto que no veía en Napoleón nada más que un aventurero genial asistido por una temporaria buena suerte.

Sabemos, por haberlo leído en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, que junto a los profetas de Dios existen los falsos profetas. La Escritura no nos hubiera llamado la atención sobre estos hombres, si sus vaticinios fueran nada más que hueca charlatanería. El falso profeta vive con intensidad el ritmo de su tiempo y sabe percibir en su decurso la voz del "destino", la honda significación de los acontecimientos que preparan la

[7] Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel,* Buenos Aires, La Pléyade, 1971, p. 223.

llegada de sucesos definitivos. El falso profeta es falso, pero es profeta. Es falso porque desconoce la autoridad del mandato divino y cegado por una esperanza meramente humana trastroca los símbolos del tiempo en prefiguraciones de un porvenir venturoso en los límites de la historia. La contrafigura de Cristo es vista como si fuera Cristo mismo y examinada con optimismo en función de una versión carnal del mensaje evangélico.

Napoleón fue para Hegel el hombre del destino, el genio superior que encarnaba todas las rebeldías latentes en el seno de la historia y que venía a darles un remate triunfal y definitivo en esa apoteosis del "Espíritu del Mundo". Después pensó que se había equivocado, al *Corso* le faltó la "autoconciencia" que Hegel estaba encargado de exponer en su filosofía. Cuando estas dos constelaciones se unan, el mundo tendrá su jefe formidable y último que dará remate a la historia en un orden político mundial.

Hegel y el fin de los tiempos

Sería poco honesto no confesar dos inconvenientes que convierten esta modesta reflexión sobre Hegel en una faena de aficionado: no conozco el alemán y hay páginas del eminente filósofo tudesco que me resultan absolutamente incomprensibles. He tratado de reducir un poco el primero de esos inconvenientes con el cotejo de algunas buenas traducciones y al segundo con la frecuentación, lo menos banal posible, de varios comentaristas. No entro en la engorrosa discusión que cada intérprete de Hegel concede a sus exegetas, ni examino cuál de ellos es el más autorizado para confirmar la voz del maestro, pero sin lugar a dudas la versión marxista, sin ser la más inteligente desde el punto de vista filosófico, es la que le ha permitido extenderse al ancho campo de la mitología

política y convertirse en la clave dialéctica de una suerte de religión del trabajo humano.

Esta religión, como todas, tiene su esjatología y no son ni Marx, ni Hegel, los inventores de su contenido. Diríamos que éste viene auspiciado y sostenido por todas las esperanzas carnales e históricas inspiradas por eso que Hegel llamaría el "Espíritu del mundo".

Hegel no reflexionó sobre el "fin de los tiempos" impulsado por el optimismo o el pesimismo cientificista tan en boga en el siglo XX. La hondura de la especulación hegeliana no autoriza frivolidades de ciencia ficción. Su propósito era penetrar en el proceso íntimo de la historia para extraer el sentido que lo anima y explica. Eliminar lo accidental y contingente dado en la experiencia cotidiana para alcanzar el principio universal que en ella se manifiesta. Esto era ponerse en contacto con la "esencia" misma de la historia y anticipar, de alguna manera, su probable fin.

En una oportunidad Hegel habla expresamente del fin de la historia y es para decirnos, sin gran énfasis profético, que marcha de Oriente hacia Occidente y que Europa es sencillamente el fin de la Historia Universal. Para comprender el alcance de esta afirmación, conviene pensar en dos aspectos del pensamiento hegeliano: a) la historia es el proceso en desarrollo progresivo de la conciencia de libertad; b) la historia cuyo fin se realiza en Europa debe ser entendida como un ciclo cumplido, como una trayectoria completa donde se logra la expresión acabada de una forma espiritual. "Así como la semilla lleva en sí toda la naturaleza del árbol', escribe Hegel, "así los primeros rasgos del espíritu contienen toda la historia."[8]

Europa señala el fin de un ciclo histórico completo iniciado en Oriente y cuyas múltiples manifestaciones

[8] Cf. R. K. Maurer, *Hegel et la fin de l'histoire; Archives de Philosophie*, t. XXX, *cahier* IV.

religiosas culminan en la idea de la encarnación del Verbo y esta idea logra su desarrollo conceptual en la filosofía de Hegel. Todo cuanto precede a este ciclo histórico comenzado en Sumer y en Egipto, es prehistoria. Lo que viniere después será posthistoria o la historia de un nuevo ciclo totalmente desconocido para nosotros.

Resulta difícil decir con precisión en qué consistía para Hegel el fin de los tiempos. La conciencia de la muerte de Dios es el contenido espiritual con que el hombre encara la presencia de ese fin. Este "Viernes Santo" de la cristiandad, para decirlo con una metáfora de su invención cabalística, es la vigilia dolorosa de un "Sábado de Gloria" donde se logrará la reconciliación definitiva del individualismo y el autoritarismo en la libre obediencia a una legalidad política capaz de armonizar la contradicción.

Esta conclusión no rima con las líneas más profundas de su metafísica y se coloca, con liberal formalismo, en los esfuerzos que hacen de Hegel "el filósofo del Estado moderno, del que ha dado el análisis correcto, indicando en qué consiste la libertad en el Estado y qué condiciones debe tener éste para ser el Estado de la libertad".[9]

El pensamiento de Hegel reconoce una inspiración teológica y la profundidad de su meditación recaba para la historia un remate esjatológico, pero no cristiano en su razón de último definitivo, sino más bien pagano. Como dijimos, no se trata para él tanto del fin de los tiempos como del fin de un tiempo determinado, del tiempo que va desde los cuatro mil años a. C. hasta la definitiva toma de conciencia de la muerte de Dios.

A él le tocó vivir el Viernes Santo y su filosofía culminaba el periplo espiritual de la era cristiana. En la noche desgarrada que envolvió el drama del Calvario

[9] Weil, *Hegel et l'État*, París, Vrin, 1966.

y que los pueblos cristianos reasumieron en todas sus fases, le tocó revivir la desolación de Jesucristo en el abandono final. Este saber morir en la cruz y terminar definitivamente en la más lúcida comprensión de todos los símbolos religiosos del pasado ¿no era la verdadera tarea del filósofo al fin de los tiempos? Si por un momento pasó por su mente concederse la esperanza de un milenarismo triunfal, su pagana lucidez se lo impidió. Anunció el tiempo y la figura del Anticristo, pero no halló complacencia en sembrar ilusiones utópicas y prefirió permanecer con los ojos abiertos en medio de las tinieblas, como el ave agorera cuyo vuelo nocturno es el símbolo de la filosofía.

Capítulo VI: *Hegel, filósofo de la Historia (2)*

Profesor de Metafísica en Berlín

Desde Jena, Hegel trató de alcanzar el grado de profesor ordinario en la universidad de Heidelberg, pero fracasó. Niethamer, que conocía su gusto por el periodismo, le ofreció la dirección del periódico *Bamberger Zeitung*, y como la vida en Jena se hacía cada día más difícil bajo el asedio permanente del ejército francés, Hegel decidió aceptar el ofrecimiento de su amigo y por un tiempo se dedicó al periodismo.

En una carta a uno de sus antiguos alumnos de Jena explica la situación política del momento y deja entrever la perspectiva de un porvenir algo más brillante para Alemania en el concierto de los pueblos europeos.

"Francia presiona sobre la pobreza de espíritu de los demás pueblos, los cuales, obligados a sacudir su pereza para asumir la realidad, saldrán de aquélla para entrar en ésta, y algún día, como la íntima profundidad del sentimiento se conserva en la acción exterior, esos pueblos tal vez superen a sus maestros."

No sé con exactitud el tiempo que duró su actividad periodística, pero en 1808 es nombrado director del gimnasio de Nuremberg. Tres años más tarde se casa, pasados los cuarenta, con una jovencita de veinte, María von Tucher, descendiente de una noble familia de Nuremberg. De este matrimonio nacerán dos hijos: Carlos y Emmanuel.

La vida del filósofo en Nuremberg está completamente absorbida por el trabajo intelectual, tanto en la composición de su obra filosófica como en la atención del colegio que conoce uno de sus mejores momentos. En Nuremberg completa la *Ciencia de la lógica* y con este libro editado se decide nuevamente a pedir una cátedra en la célebre universidad de Heidelberg.

Dieciséis meses, hasta entrado el año 1818, vivió en Heidelberg disfrutando la paz de sus claustros, de sus bellezas naturales y de la amistad de algunos colegas, pero nunca se encontró totalmente a gusto. En ese lapso redactó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, libro que consta de 577 parágrafos en los que hace un resumen completo de su sistema de filosofía.

El porvenir alemán estaba en Prusia y la ciudad de Berlín apuntaba en el horizonte político como la futura capital del Imperio. El rey de Prusia había llevado al ministerio de Educación y Culto a Karl Sigmund von Altenstein, amigo y admirador de Hegel. Una de las primeras medidas del nuevo ministro fue ofrecer a su amigo la cátedra de Metafísica en la universidad de Berlín. Estaba convencido de que las ideas formuladas por Hegel en la *Lógica* eran, por el rigor de la exposición y la altura de su inspiración metafísica, las más adecuadas para dar a la juventud alemana el gusto por la meditación seria y el sentimiento de respeto a la autoridad, tan necesarios en esa coyuntura histórica.

Hegel vivió en Berlín le resto de sus días. Murió en 1831, posiblemente del cólera que azotó Alemania por ese tiempo.

Una meditación filosófica que es una filosofía de la historia

No se puede hablar de la filosofía de la historia de Hegel si no se destacan los temas principales de su pensamiento y esto, necesariamente, impone la engorrosa faena de resumir un sistema tan vasto en su concepción como difícil en su expresión literaria.

Ambos caracteres imponen una selección y un método exegético que no siempre respetan el espíritu de su filosofía y especialmente cuando se tiene en cuenta que Hegel pensó en alemán y con recursos semánticos que sólo la lengua alemana permite.

Por esta razón considero conveniente referirme con brevedad a sus obras juveniles, porque en ellas aparecen con singular relieve las preocupaciones esenciales de su espíritu, todavía en estrecha relación con las líneas principales de la teología tradicional.

Las obras del joven Hegel permanecieron mucho tiempo inéditas. Guillermo Dilthey las descubrió y sobre la base de unos manuscritos hallados en Berlín, escribió su estudio *Historia de la juventud de Hegel.*

El cuadro vivo, fascinante, de la formación del pensamiento hegeliano descripto por Dilthey fue el punto de partida de una serie de trabajos que provocaron una renovación del conocimiento de Hegel, en el comienzo de este siglo.

Paul Asveld[1] destaca los caracteres más notables del clima religioso en que se formó Hegel. Una pala-

1 Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, París, Desclée, 1953.

bra sirve de clave para su comprensión y es la misma con que se designa el tiempo que sucede a las luchas religiosas desatadas por la Reforma: *Aufklärung*, cuya traducción por "Iluminismo" recoge la intención del vocablo alemán. El "Iluminismo" es un acto de fe apasionado en la naturaleza humana, considerada en sus notas universales. El antropocentrismo renacentista, obra de algunas personalidades aisladas, encontró en la pujante burguesía moderna un ambiente propicio para su expansión en escala social.

Para los iluministas Dios se expresaba suficientemente en las leyes que regían el curso del universo y la revelación, en el sentido tradicional del término, era una etapa superada de la pedagogía divina. Tuvo su momento feliz, en esa edad en que el hombre necesitaba, para alcanzar su pleno desarrollo espiritual, recurrir a las imágenes míticas con el propósito de darse una idea aproximada de su relación con el mundo exterior.

Las nociones de conciencia infantil y conciencia madura nacen en ese momento y constituyen los pasos subjetivos e inevitables del progreso. Los teólogos "neologistas", vanguardia dieciochesca de nuestro *aggiornamento*, hicieron un uso despiadado de esas locuciones para destruir la antigua alianza entre naturaleza y sobrenaturaleza.

Sin desechar el concepto tradicional de revelación, los nuevos teólogos eliminaron, como anti-natural, todo lo sobrenatural conservado por la iglesia luterana. Esta depuración se hizo mediante transposiciones, más o menos ingeniosas, del contenido dogmático a nociones de estirpe antropológica. "La posesión demoníaca y la existencia misma del demonio, la eternidad de las penas infernales, la predestinación, la inspiración de las Sagradas Escrituras, la Trinidad, la divinidad de Cristo, el pecado original, la satisfacción del sacrificio en la

cruz, la justificación por la fe, la presencia en la eucaristía tal como la comprendió Lutero, el nacimiento virginal de Cristo, su resurrección y su ascensión corporal, y en una palabra, todos los milagros bíblicos, el retorno glorioso de Cristo al fin de los tiempos y nuestra propia resurrección, son temas caídos en desgracia, transpuestos o simplemente suprimidos."[2]

Esta crítica tendía a presentar todo el trabajo teológico de la Iglesia como una degeneración progresiva del cristianismo primitivo. La historia de la Edad Media, bajo el signo de la dominación eclesiástica, era considerada como un error, como un inmenso fracaso, y todo su pensamiento, apenas una retórica vacía.

Hegel se familiarizó muy naturalmente con estos criterios y en sus comienzos adoptó posiciones teológicas afines a los neologistas. Nutrirá siempre contra la Iglesia Católica una profunda aversión que aun en libros tan serenos como su *Historia de la filosofía* aparece cuando afirma que pasará sobre los mil años de labor teológica calzado con las botas de las siete leguas.

Estaba convencido de que todo ese esfuerzo intelectual se había desarrollado completamente al margen del mundo real. "Porque según los escolásticos", afirma, "la razón encuentra su existencia y su realización en otro mundo, no en éste; pero toda la trayectoria de la filosofía tiende a restaurar la fe en este mundo."[3]

Asveld cree que superó este desprecio por la escolástica cuando descubrió el valor positivo de la desgracia, de la negatividad, en el movimiento dialéctico de la historia, pero la superación de este sentimiento se limitó, en general, a las Iglesias protestantes. Según Víctor Cousin, Hegel consideraba posible un concordato

2 *Ibíd.*, p. 16.

3 Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1955, II, 108.

sincero entre religión y filosofía, pero sólo en el cuadro del protestantismo.

"¡Tendré que morirme antes de ver caer todo esto!", le habría dicho a Cousin un día que pasaban frente a la catedral de Colonia, en cuyo atrio se vendían medallas bendecidas. En el parágrafo 195 de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, escribió refiriéndose a la organización de la piedad en la Iglesia Católica: "La acción, la piedad, etc., [...] son asimismo mecánicas si se fija al hombre por reglamentaciones de ceremonial, por un director de conciencia, etc., eso que tiene que hacer, si su espíritu y su voluntad propia no aparecen en sus acciones, y éstas son en él mismo como exteriores." [4]

El seminario de Tubinga, donde concluyó sus estudios teológicos, impregnó su pensamiento con una preocupación esencial por la dogmática cristiana que tendía, cada vez más, a ver como un simbolismo que encubría un sentido que la razón debía despojar de su lenguaje místico, para que apareciera su significación conceptual.

En el *System Fragment* inicia una de esas interminables digresiones dialécticas en torno de la relación de finito e infinito que tanto exasperaban a Papini, y en las cuales creía hallar el verdadero espíritu de la religión.

Una referencia precisa a la experiencia religiosa de Jesús le permitía advertir la relación viva entre la finitud del hombre y eso que éste consideraba como el infinito. Jesús habría descubierto en sí mismo la vida infinita como la fuente indiferenciada de todos sus actos y tendencias, pero esto no era una persona trascendente con quien se hallara en una situación particular. Era la vida, tomada en su sentido genérico y universal, pero concreto: la vida infinita que se expresaba y manifestaba en la finitud empírica del hombre.

4 Hegel, *Précis de l'Encyclopédie*, París, Vrin, 1952, § 195.

Se la puede llamar un espíritu –dice Hegel–, pero sólo para indicar que no unifica a la naturaleza desde afuera, a la manera de un concepto abstracto, sino desde adentro, tal como los miembros de una comunidad se encuentran íntimamente unidos por la adhesión a un principio espiritual común. Con esta noción salimos de la espiritualidad pensada, lógica y abstracta, para entrar en el terreno de la espiritualidad creída o vivida. De ambas maneras la infinitud existe por la finitud, porque es el ser finito quien la piensa en el primer caso y la vive en el segundo...

Estos pensamientos juveniles de Hegel señalan el camino que ha de transitar la filosofía de su madurez. Es una búsqueda del absoluto encarada en el terreno de la conciencia y no a partir del ente extramental como en las clásicas pruebas cosmológicas de la existencia de Dios. La conciencia se le apareció, desde el comienzo de su especulación filosófica, como el campo donde debía resolverse, dialécticamente, el dilema entre sujeto y objeto. Pero cuando Hegel habla de conciencia, no entiende con ese término el conocimiento que tiene el sujeto de sus actos íntimos, sino que abarca todo el fenómeno de la relación cognitiva: hombre, mundo y el espíritu que se manifiesta como síntesis de esa díada dialéctica.

La *Fenomenología del Espíritu* como filosofía de la historia

Nuestra afirmación exige un esfuerzo complementario para entenderla mejor y como la *Fenomenología del Espíritu* intenta un análisis de la conciencia común en su decurso histórico, conviene que reflexionemos sobre el contenido de este libro, para comprender lo que Hegel entendía por *conciencia*.

Se trata de la conciencia común y el primer descu-

brimiento de Hegel es haber advertido que el contenido de esta conciencia está de tal modo condicionado por los acontecimientos de una época que puede convertirse fácilmente en el espejo donde se puedan leer los cambios esenciales en la evolución del tiempo del hombre.

El análisis de Hegel no solamente procura decirnos todo cuanto se puede descubrir sobre la marcha de la conciencia natural, sino que busca el espíritu detrás de las manifestaciones de lo real, pero como el espíritu hace bloque con esas mismas manifestaciones, se explica que sea en la conciencia y no en otro lado donde comienza su indagación.

La noción de conciencia excede los límites de lo psicológico particular y se convierte en una expresión metafísica. Allende las limitaciones individuales, apunta a todo el contenido de la cultura humana y aspira a un saber absoluto, donde la razón adquiera certeza de ser toda la realidad.

La conciencia de cada hombre es un momento del proceso histórico, pero en tanto y en cuanto está inscripta en él, incluye, de alguna manera, los caracteres determinantes de la época que le toca vivir, y por esa razón las etapas de la historia humana son al mismo tiempo las fases del desarrollo de la conciencia.

"La conciencia", comenta Hartmann, "es tomada como ella se da y ella se da como una referencia intencional al otro: objeto, mundo o naturaleza. Es verdad que este saber del otro es saber de sí, pero no es menos verdadero que este saber de sí es también saber del otro, del mundo. Así, en los diversos objetos de la conciencia descubrimos eso que ella es en sí misma."[5]

Hegel asegura que el mundo es el espejo donde nos encontramos a nosotros mismos y este parecer es, en la opinión de Hartmann, el aporte original de Hegel

5 N. Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, Buenos Aires, Sudamericana, t. II, p. 112.

a la filosofía: "Un camino del autoconcebirse de la conciencia en sus transformaciones, basado en la concepción de las modificaciones de su objeto. El misterio de este procedimiento es simple, mucho más simple que el de la doctrina de la ciencia. Una vez descubierto es, sin más, patente."[6]

Hombre y mundo constituyen los dos momentos antitéticos de un proceso dialéctico, cuya síntesis emerge en la conciencia, a través del dinamismo dialógico de la historia, como espíritu absoluto. Cada época señala una etapa del desarrollo, pero sólo al fin de un ciclo completo se dibuja con nitidez la formalidad inmanente de todo el proceso.

Una historia del pensamiento llevada a buen fin con rigor filosófico podría dar la expresión acabada de los encuentros sucesivos de la inteligencia humana con la realidad. Cada uno de esos encuentros señalaría un progreso, una toma de conciencia más madura en la evolución del Espíritu. Pero la *Fenomenología* no es una historia del pensamiento y se conforma con una visión esquemática del proceso, reduciéndolo a sus figuras más típicas.

La *Fenomenología* —afirma Hartmann— traza el camino seguido por la conciencia desde su contacto con lo inmediato, hasta su pleno desarrollo o sea hasta el punto en que se inicia la *Lógica*.

Hartmann cree que la *Fenomenología* es una teoría universal del conocimiento y esta opinión tiene valor en tanto la *Fenomenología* apunta al carácter histórico de nuestro saber, pero la perspectiva cambia cuando se toma en cuenta la aptitud transformadora del hombre y su integración en el desarrollo de la inteligencia, porque, como escribe el mismo Hegel, "el conocimiento es un instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, y pensamos inmediatamente que la aplicación de un

6 *Ibíd.*

instrumento a una cosa no la deja como ella era en sí, sino que la transforma y cambia".

La *Fenomenología* no es entonces una mera teoría del conocimiento, porque atiende también a las transformaciones que el hombre hace sufrir a la realidad en su búsqueda del absoluto y a las resonancias que tales cambios producen en la conciencia misma.

El mundo es "lo otro que yo", lo que hace frente al hombre y lo incita a obrar sobre él mediante un trabajo esclarecido por el saber. Para Hegel el acto gratuito del conocimiento es anterior a la acción, pero la desata y se beneficia posteriormente con las modificaciones que la acción introduce en la realidad.

No entramos en el examen de las figuras de la conciencia que a partir de la certidumbre sensible alcanza la forma del espíritu, por considerar que no podría hacerse sin un detallado análisis de la *Fenomenología.* Interesa observar el carácter dialéctico de todo este movimiento que pretende exponer en apretado resumen los momentos esenciales de la relación dialéctica del hombre con el mundo.

La realidad o "no yo" mediatiza el saber de la conciencia sobre sí misma y ofrece a la consideración fenomenológica el variado espectro de sus diversos encuentros. El hombre que enfrenta la realidad no es un ser aislado, constituye un grupo, una comunidad o una organización social tan compleja como el Estado. Esto significa que su acción sobre el mundo es mancomunada y supone, además de una disciplinada ordenación de su conducta, una distribución de funciones, según prioridad y posterioridad, capaz de fundar un orden jurídico o de derecho.

El conocimiento del mundo natural forma las ciencias de la naturaleza y como éstas hacen posible un determinado proceso de transformación, diríamos que tales saberes dirigen la economía, tomada en un sentido lato, de toda una época.

Pero no puede haber una acción económica adecuada sin una distribución de tareas reconocida y sostenida por un orden jurídico o de derecho. Ciencia, economía, derecho son los momentos teóricos, poéticos y prácticos de la acción humana sobre el mundo. Pero con estos tres momentos no termina el análisis de esta compleja relación y en primer lugar porque el hombre trata de expresarla mediante un simbolismo estético y religioso, que le permita dar cuenta del carácter manifestativo, espiritual, que constituye la verdadera significación, el verdadero ser o esencia, de los momentos relacionados.

El hombre y el mundo, aquí y ahora, revelan en su encuentro la íntima racionalidad de sus respectivos fundamentos.

Decir que todo lo real es racional o que todo lo racional es real es señalar la emergencia de una espiritualidad manifestada en las leyes científicas del conocimiento de la naturaleza, en la obra poética y transformadora del hombre y en la organización práctica de su trabajo. Pero esta espiritualidad profunda se expresa también en los símbolos de la religión y del arte, que tratan en su propia lengua de dar cuenta de los elementos más ocultos de esta relación entre el hombre y el mundo.

"La razón", dirá Hegel, "se propone saber la verdad, encontrar como concepto eso que para la observación y la percepción es una cosa; es decir que ella se propone lograr en la cosa la conciencia de sí misma. La razón se interesa ahora de una manera universal en el mundo, porque está cierta de que esa presencia del mundo es racional. La razón busca su otro, pues sabe bien que ella no posee otra cosa más que ella misma, y busca su propia infinitud." [7]

[7] Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit,* trad. Jean Hyppolite, París, Aubier, 1947, t. II, p. 9.

El espíritu toma conciencia de sí cuando la vida ética y cultural de un pueblo se refleja activa y conscientemente en el microcosmos de la conciencia individual. Pero la acción humana no queda confinada en la interioridad, se proyecta sobre el mundo exterior y lo sella con la impronta de su espiritualidad. Esta realidad transformada por el hombre y con la marca de su espíritu es el mundo de la cultura. Si la relación del hombre con el mundo cambia en cada etapa de su evolución, de acuerdo con el progreso del conocimiento y la acción transformadora, el mundo de la cultura será el vehículo expresivo de la situación de estos cambios. Los últimos pasos de la *Fenomenología* examinan el descubrimiento del mundo del espíritu, que aparece como Dios y se expresa primeramente en el lenguaje simbólico sensible del culto religioso, para culminar cuando logra expresarse en el léxico conceptual de la filosofía.

La *Fenomenología del Espíritu* es el primer esbozo de una exposición total del pensamiento de Hegel. Una meditación más honda lo llevará a perfeccionar muchas de las figuras delineadas en su trabajo, pero en sus rasgos más característicos, el aporte de la madurez está ya en este libro.

Las determinaciones del ser

Imposible comprender la filosofía de la historia de Hegel sin un esfuerzo por penetrar en los conceptos fundamentales de su pensamiento y por ende sin averiguar lo que entendía por *ser*.

La cuestión del punto de partida de la metafísica se jugaba en la apreciación de un principio original y originante del saber y éste no podía ser sino la inmediata captación del ente extramental o la mediata reflexión sobre el *cogito*. Hegel no admitió la disyuntiva

y prefirió dejar sin discusión un problema que le pareció inútil. Desde el comienzo se interesó por el fundamento absoluto de todo y esto, para él, era el Espíritu.

Aristóteles y Santo Tomás coincidían en dar por fundamento del mundo un espíritu absoluto, pero mientras en Aristóteles el "Pensamiento..." se imponía como causa final y quizá formal del universo, en Santo Tomás tomaba la modalidad de un *actus essendi* causa del mundo, pero con eficiencia creadora y por lo tanto trascendente a la realidad creada que sostenía, sin embargo, como participante en su más íntima inmanencia.

Hegel está, probablemente, más cerca de Aristóteles que de Santo Tomás, porque su versión del espíritu tiene más de razón formal que de acto creador en el sentido tradicional del término.

No procedió deductivamente como Descartes a partir de un principio, ni fundó su meditación en una analítica del "ente en tanto que ente" como en Aristóteles. Desde el comienzo su inteligencia tenía la idea de que la inmediatez del objeto y la mediación del sujeto están contenidas en la conciencia que las envuelve. No es una evidencia primera y por lo tanto es algo bastante posterior a un punto de partida, por esa razón se encuentra en la iniciación y en el final del proceso.

En una frase pasablemente sibilina parece decirlo así: "El espíritu es la substancia y la esencia espiritual igual a sí misma y permanente; es la base inmutable e irreductible, el punto de partida de la operación de todos; él es su propósito y su término, en tanto *en sí* pensado de todas las conciencias de sí." [8]

"La lógica hegeliana", confirma Jean Hyppolite, "parte de una identificación del pensamiento y de la cosa pensada. La cosa, el ser, no está allende el pen-

[8] Hegel, *Phénoménologie...*, t. II, p. 10.

samiento, y el pensamiento no es una reflexión subjetiva que sería extraña al ser."[9]

El ser, como primera noción que sugiere la realidad, es todo y al mismo tiempo es nada. Todo y nada porque mi pensamiento no puede aplicar esta idea a ninguna cosa particular sin determinar la comprensión universal del concepto.

En la determinación misma del concreto ser esto o aquello, la oposición todo y nada que constituyen la estructura lógica del ser indiferenciado, está dialécticamente superada porque si el ser es *este ente*, hay en él una positividad entitativa: eso que este ente es, y, al mismo tiempo, una nada determinada: todo aquello que este ente no es. Admitir la negación en el seno mismo de la realidad, es afirmar su constitución dialéctica y espiritual. "Aparece, pues, que la más alta forma de la experiencia humana –y no hay nada que se encuentre fuera de la experiencia humana– es la revelación de la identidad del ser y del saber, es la penetración en la estructura de esta conciencia de sí universal en el seno de la cual el ser se dice, se expresa, enunciando tanto la cosa de la cual se habla como el yo que habla."[10]

Nuestro concepto del ente real es una síntesis de ser y nada, porque el ser que no es un ente determinado, es la pura indeterminación, "el puro vacío", escribe Hegel; "no hay nada en él que se pueda intuir, si puede aquí hablarse de intuir; o bien es este solo, este puro vacío pensar, o bien éste es igualmente sólo un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada."[11]

El ser determinado es siempre esto o aquello. Los momentos contradictorios enunciados por la idea de

[9] Jean Hyppolite, *Logique et existence*, París, P.U.F., 1953, p. 3.

[10] *Ibíd.*, p. 5.

[11] Hegel, *Lógica*, Bs. As., Hachette, 1956, p. 107.

ser igual a nada, se encuentran en el ente determinado, pero de un modo concreto, real, positivo, como ser real y nada real, no meramente abstractos.

El ser emerge positivamente en este o en aquel ente. La determinación hace que cada cosa particular no sea el ser en general, sino este ser. A su vez, la nada cobra también una suerte de determinación positiva, porque hace que tal ente no sea ningún otro.

"Nosotros", comenta Alain, "buscamos la idea más próxima, todavía abstracta, pero compuesta de las otras dos, o mejor dicho que las une en un tejido más real, y por eso mismo las salva. Esta idea se encuentra en la historia como un producto, es el devenir de Heráclito. Pero no vayáis a entenderlo como un simple posible, como si dijerais: no hay solamente ser, también hay devenir.

"Así habríais perdido vuestra primera jornada de aprendizaje. No, no. En lugar de pensar ser frente al no ser, y dejaros llevar de uno a otro, formad ahora una idea positiva y en un grado más concreto, donde el ser no deje pasar al no ser, ni el no ser al ser. Sospecháis que es un juego sofístico, pero se trata de una idea común, de una idea que todo el mundo tiene, la imposibilidad de que el contrario pase inmediatamente a ser lo opuesto; vosotros pensáis fuertemente el devenir y en ese pensamiento conserváis el ser y el no ser, porque eso que no es, comienza a ser. El devenir no espera, no se detiene, tal es la solución real."[12]

El verdadero ser es devenir y como éste es un continuo superar oposiciones dialécticas, no es ser, es ente. "En cuanto es mi ente", escribía Nimio de Anquín, "tendrá fatalmente vestigios físicos, porque yo soy también materia y no forma pura. Luego será dinámico, pues habrá en él potencia y no pura actualidad. Y finalmen-

[12] Alain, *Idées*, París, 1964, p. 224.

te será unívoco, pues es el todo de los entes, el Espíritu en que todos los espíritus son uno."[13]

La doctrina del concepto

Kant dio una interpretación del ente real a partir del sujeto. Esta teoría dejaba como residuo irracional una "cosa en sí" irreductible al pensamiento. Hegel se propuso eliminar esta noción parásita y hacerla entrar, con todo su peso, dentro de su sistema interpretativo. Con ese propósito planteó la relación entre el sujeto y el objeto, convirtiéndola en una díada dialéctica cuya síntesis sería el "concepto" (*Begriff*), en la terminología de Hegel, nunca bien traducida a nuestra lengua, porque el término *concepto* trae resonancias de una lógica clásica, inaceptables en un contexto filosófico hegeliano.

No interesa resucitar el proceso del conocimiento a partir de la certeza sensible. Lo tomamos cuando el sujeto descubre su espiritualidad como un movimiento intencional convocado por "lo otro". El mundo exterior atrae al sujeto y lo atrae de una doble manera: teórica y práctica, porque compromete su conocimiento de la realidad y su acción sobre ella.

El sujeto conoce la realidad y opera sobre ella transformándola, imponiéndole el sello de su propia naturaleza espiritual, pero la realidad obra a su vez sobre el sujeto obligándolo a determinarse. La síntesis de este mutuo condicionamiento contradictorio está constituida por la renovación recíproca del hombre y el mundo y eso es lo que Hegel llama *Begriff*, porque salva la positividad de uno y otro término, valiéndose de la negación.

Efectivamente, el objeto, antes de ser conocido y

[13] Nimio de Anquín, *Ente y Ser*, Madrid, Gredos, 1962, pp. 146-147.

transformado por la acción del sujeto es una pura abstracción, apenas un correlato negativo (no-yo) en una confrontación teórica. El sujeto es mera impulsión vacía, sin contenido, hacia ese "no yo" que emerge ante él como una desafiante negación. La verdadera realidad surge del encuentro entre uno y otro como una negación de la negación, en el léxico, quizá más confuso pero más plástico, del propio Hegel.

Trató de superar el idealismo subjetivo de Kant y el realismo del objeto, tal como había sido expuesto por el empirismo inglés. Retomó la doctrina de las causas aristotélica, pero en un intento de formulación más sintético que analítico. Admitió con Kant que la formalidad de lo real es espíritu y que esta espiritualidad emergía del sujeto como fuente activa, pero se configuraba en su encuentro con la realidad. La explicación de su esencia no se puede hallar en el análisis de uno solo de los dos elementos asumidos en la síntesis, *Begriff*, concepto o negación de la negación.

La unidad del concepto admite un examen que descubre, en primer lugar, un aspecto teórico, nocional, mediante el cual el espíritu penetra en los entresijos de la realidad y advierte la ley que rige sus movimientos. Esta aproximación da nacimiento a las ciencias de la naturaleza y con ellas a una interpretación del "cosmos" que expresa, en cada época de la historia, la relación cognitiva y dominadora de la conciencia con su realidad. Pero este saber no se detiene en pura contemplación, exige la acción transformadora y como esta acción trae nuevos descubrimientos, éstos producen a su vez otras transformaciones.

La obra no cesa jamás y sería absurdo pensar que el conocimiento de la naturaleza no determinara un mejor conocimiento de la realidad humana, o que la actividad técnica desplegada sobre el mundo no ejerciera una influencia transformadora sobre el hombre.

Movimiento dialéctico de afirmaciones y negaciones sucesivas que va tejiendo la larga trama de la historia y expresando en la ciencia, el arte, la economía, la técnica y el derecho el espíritu de los pueblos (*Volkengeist*) en cada etapa de su desarrollo.

No se habría dicho lo esencial si no existiera el deseo de expresar también la totalidad de esa situación mediante símbolos sensibles o nociones racionales. Religión y filosofía revelan, con distintas modalidades, que una misma razón universal opera como una causa formal profunda en todo el decurso de la historia humana. Ella rige la evolución del universo y tiende a unificar todos los esfuerzos en "aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y su consistencia".[14]

A esto llamará Hegel el *Espíritu Absoluto*, fin universal y último del mundo, pero no un *actus essendi*, una personalidad creadora que desde su trascendencia da realidad al universo y lo atrae hacia sí como a su fin natural y necesario.

La razón universal de Hegel está también en acto, pero con una actualidad *in fieri*, en proceso de realización y no como algo completo y acabado, tal como el "pensamiento que se piensa" de Aristóteles. En esta razón en movimiento son superadas todas las contradicciones y prueba en su emergencia que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores contingentes, sino a una Providencia que rige el mundo.[15]

A Hegel le gustó siempre hablar el lenguaje tradicional, y como lo hacía con la unción de un *clergyman*, era fácil confundir sus palabras y tomar por moneda contante lo que apenas era una costumbre, cuando no un disfraz verbal.

14 Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 20.

15 *Ibíd.*, p. 28 .

La religión —afirmará— tiene fe en la Providencia y no trata de conocer racionalmente sus designios, permanece en la abstracción y se contenta con aplicar la idea de la providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado.

Penetrar en la textura íntima de los hechos para descubrir el plan de la Providencia es la tarea propia del filósofo. No se trata, como nos podríamos figurar de acuerdo con el espíritu de la teología tradicional, de desvelar proféticamente un misterio sobrenatural. Dios se manifiesta a la inteligencia del hombre en el movimiento mismo del mundo, por eso nuestro pensamiento, si permanece atento al decurso de la historia, puede penetrar en los secretos corredores de su plan providencial.

Los cristianos —escribía— están iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su plan. Es doctrina de fe que la Providencia ha regido y rige al mundo. Que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y se hace conforme a sus designios. Esta enseñanza va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados, como puede ser la conservación del pueblo judío.

Hay un fin último universal que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación y se atiene a la generalidad, pero la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia es el punto de partida necesario de la filosofía en general y en especial de la filosofía de la historia universal.

Para que la filosofía descubra el sentido oculto de las representaciones religiosas, es menester que el filósofo sepa aquello que el hombre religioso cree. Saber y creer son sinónimos de "tener en la conciencia", pero

el conocimiento conceptual "penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso del contenido de la fe, prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento, que es algo inmediato".[16]

La intención de Hegel es probar que los fines de la sabiduría eterna se han cumplido en el mundo y que estos fines se revelan en el universo, tanto histórico como natural. Esto también explica por qué razón llamó a sus reflexiones sobre la historia universal una teodicea. En verdad se trata de un teologismo, es decir de un intento de explicación racional del misterio cristiano que compromete la trascendencia de Dios y su existencia racional y consciente fuera de nuestra representación espiritual.

Observa Henri Niel que "el error de Hegel consiste en haberse rehusado a admitir la existencia de un absoluto situado más allá de la conciencia, pero esta negación es el resultado de una meditación muy típica del mensaje de Cristo y no de una crítica del conocimiento. "Si Dios se ha revelado al hombre, pensaba Hegel, no es posible concebirlo fuera del hombre. El ateísmo hegeliano no procede de un rechazo de Dios, sino de su voluntad de realizar naturalmente (filosóficamente) el destino sobrenatural del hombre: la visión beatífica. La historia sagrada se ha convertido en parte integrante de la historia humana, en lugar de seguir siendo, de alguna manera, su límite superior."[17]

No pretendo levantar las dificultades metafísicas sugeridas por el concepto hegeliano de Idea Absoluta. Admito la solución de Nicolai Hartmann cuando afirma que la realidad verdadera para Hegel no es el fenómeno ni la objetividad, sino la idea que se realiza a sí misma. Cuando el hombre alcanza la comprensión de

16 *Ibid.*, p. 36.

17 Henri Niel, *Hégélianisme et histoire*, separata de *Recherches et Débats*, Nº 17, París, 1956.

esta verdad, cúmplese en él la unidad de lo objetivo y de lo subjetivo, de la realidad y del concepto, del proceso y su resultado, del ser en sí y del ser para mí. Tal unidad es la idea absoluta.

"La conciencia en que la idea absoluta se sabe a sí misma es la filosofía. En todo otro pensamiento meramente subjetivo o reflexionante, la filosofía es negada, porque ella sólo se sabe a sí misma, como autorrealización de lo absoluto. No sólo describe el camino de tal autodespliegue, sino que objetivamente, la filosofía es el saber de ese autodespliegue en la conciencia subjetiva."[18]

Dios sabe de sí mismo en la filosofía y toda su realidad se limita a ser el autodespliegue del espíritu. El mundo, tal como se expresa en la conciencia del hombre, es el Verbo de Dios, su realización manifiesta. Tratándose del espíritu, enseñará Hegel, expresión y realización, palabra y pensamiento, son una misma cosa. No hay absoluto sin relativo, ni infinitud sin finitud, ni creador sin creatura, porque la inteligencia dialéctica exige la mediación de la negación para alcanzar la plenitud del *Begriff*.

Hegel no admitió nunca la acusación de panteísmo lanzada contra su filosofía y se puede afirmar que en ningún momento cayó en una burda confusión entre el mundo y Dios. Tampoco se puede sostener que la distinción entre Dios y el universo esté claramente salvada en su sistema. Un panteísmo imbécil estaría demasiado cerca del materialismo craso como para que un espíritu tan fino como el de Hegel incurriera en él, pero no existen solamente panteísmos imbéciles, y hay formas de confundir a Dios con la creación que gozan de todos los atributos de un gran refinamiento espiritual.

Un panteísmo que da la prelacía al pensamiento, que considera a la razón, bajo una u otra forma, como fundamento y fin de todas las cosas, es un panteísmo

18 Hartmann, *op. cit.*, p. 369.

idealista. La filosofía de Hegel es una de sus expresiones más audaces.

Pero como lo hizo notar Franz Grégoire en sus *Etudes Hégéliennes*, Hegel no se expresó nunca de una manera capaz de destruir los equívocos y a su expresión literaria, de suyo profusa y poco transparente, sumó una decidida voluntad de mantener la oscuridad en sus ideas, para no despertar recelos entre los pastores luteranos y llegar solamente hasta los entendimientos capaces de penetrar en el sanctasanctórum de sus intenciones.

"Partidario de mantener la fe tradicional en el pueblo y, por esta misma razón, relativamente respetuoso de esa fe, ¿cómo hubiera podido expresarse con toda claridad sin conmover la conciencia de los pastores que asistían a sus clases?"

Se advierte también la existencia de un motivo menos puro: su temor a que el Estado prusiano pecara contra la filosofía, como había sucedido en su oportunidad con Fichte.

Pese a su ateísmo, tan claramente revelado por Feuerbach, Hegel se declaró siempre cristiano. Muchos le reprochan estas declaraciones como una duplicidad, pero no podemos olvidar que su filosofía, como toda gnosis inspirada en el cristianismo, se presenta como la interpretación más completa y cabal de éste. Esto, en su espíritu, no era superchería, sino una verdad conquistada gracias a un esfuerzo de reflexión perfectamente sincero.

Capítulo VII: *Hegel, filósofo de la Historia (3)*

La idea del Estado

No completaríamos nuestra rápida visión de la filosofía de la historia de Hegel sin una somera referencia a su idea del Estado. Mucho se le ha reprochado haber disuelto al hombre individual, tomado en su concreta temporalidad histórica, en una serie de procesos lógicos objetivados. Este reproche tiene su parte de verdad, pero considerado el pensamiento de Hegel en su totalidad, conviene reducir el esquema de la observación en un contexto más matizado.

Walter Brüning señaló algunos aspectos de la antropología de Hegel comparables a cualquier descripción moderna hecha por los filósofos de la existencia. Se refería en particular a ciertos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* en donde la riqueza de las observaciones tiene un concreto contenido espiritual, apto para ser aprovechado en un conocimiento más profundo de la naturaleza humana.

No obstante, el valor del individuo singular queda como sumergido en los procesos universales del espí-

ritu. No satisface mucho nuestras aspiraciones personales a un destino supratemporal sentirnos meros portavoces del espíritu o inestimables momentos dialécticos donde se cumple el desarrollo de la idea absoluta, con total prescindencia de nuestro fin individual. Kierkegaard no veía con gran entusiasmo estos privilegios filosóficos y recababa con énfasis el retorno a la fe tradicional, para lograr la posibilidad de un encuentro con el Dios de la fe, menos universal, pero más auténticamente realizado en el fuero íntimo de cada uno.

Hegel hizo lo que pudo para que tales procesos espirituales no se perdieran en abstracciones inanimadas, y trató de fundarlos en las tensiones subjetivas del hombre, con el propósito de convertirlos en fines de una dinámica moral.

Hegel, como Comte, nos ofrece la doble cara de un dios Jano. Por un lado se reclama sucesor de las corrientes racionalistas que destruyeron la vieja unidad religiosa de Occidente y por otro trata de rescatar el acervo tradicional en un contexto espiritual capaz de salvar el orden de la antigua convivencia cristiana. Para él, como para Comte, la libertad no podía ser entendida como una disolución de los lazos comunitarios orgánicos. Familia, Estado, religión y filosofía eran los ámbitos espirituales fuera de los cuales no se podía hablar de plenitud humana.

Libertad condicionada por las exigencias comunitarias del orden y no absolutizada en la anarquía de un personalismo autónomo, porque el hombre es el teatro de un dinamismo "en el cual la vida aparente de los movimientos dialécticos es en verdad una red supratemporal de relaciones de razón, y como todo el progreso es una deducción [...], no hay en el hombre posibilidad auténtica de realización individual; el sentido de la vida lo hallará siempre en un esfuerzo comunitario".

Nuestra tarea consistirá en examinar las estructuras objetivas que obran como valores superiores en la filosofía de Hegel y tratar de ver cómo se constituyen entre ellas los lazos jerárquicos de dependencia y cómo se vinculan con la vida concreta de los hombres singulares.

Corresponde, en primer término, señalar lo que para él es el bien supremo del hombre y determinar, con la precisión necesaria, el camino que éste debe seguir para alcanzarlo.

Su lenguaje no desdice, en apariencia, la doctrina tradicional luterana. El hombre es una imagen de Dios. Dios lo conoce, lo protege, lo ama y lo hace beneficiario de su gracia redentora. Estas mercedes, otorgadas por los méritos del sacrificio de Cristo, permiten al hombre conocer su destino eterno por el testimonio interior de su espíritu.

Esto explica que pueda ofrecer a Dios un culto sincero, sumiso y amoroso, y alcance una perfección que se cumplirá allende la muerte, cuando entre definitivamente en el Reino del Padre.

Todos estos pasos, aceptados por Hegel y expuestos en más de una oportunidad con verdadera unción pastoral, cambian totalmente de sentido y adquieren, por gracia de la dialéctica, un contenido sin ningún peso sobrenatural.

Dios se troca en idea absoluta y aunque llega a conocerse a sí mismo como espíritu primero, este saber se realiza, concretamente, en la conciencia humana y no en la infinitud de su inteligencia creadora.

La redención se cumple en el mundo y consiste, fundamentalmente, en despojarse de todo compromiso con la particularidad individual, consagrándose a lo universal, a lo infinito, tal como éste se revela en la ciencia, en el arte, en los símbolos de la religión y en el esfuerzo racional de la filosofía.

La dialéctica de lo infinito con la finitud asegura este aserto, porque solamente es comprensible un infinito

realizado en la finitud, y una finitud capaz de pensar lo infinito. Consideradas estas dos instancias en sí mismas, fuera de la síntesis donde se concreta su unidad, son nociones tan vacías de contenido como el ser y la nada.

El creyente en su vida religiosa y el filósofo en su actividad racional realizan este ideal en su plenitud, y tanto uno como otro se encuentran en el cumplimiento del fin último de la vida humana. Para Hegel, los dogmas de la religión cristiana: Trinidad, pecado original, redención, son, al mismo tiempo, símbolos perfectos de eso que se cumple en la inmanencia del espíritu en la búsqueda de su realización histórica. El creyente honra a Dios como providencia y el filósofo como razón inmanente al orden del universo. Ambos se refieren a lo mismo, aunque con distinto grado de madurez intelectual.

El Espíritu del Universo tiene su propia finalidad y la logra a través de los hombres en el decurso de la historia. En su paso por la conciencia humana la sella con su divinidad y le impone definitivamente ese rasgo de eternidad que debe permanecer sustraído a todo uso que pueda subordinarlo a una tarea nada más que humana. En este preciso sentido el hombre no puede ser un simple medio, y añade Hegel: "La religiosidad y la moralidad concentradas en los límites de situaciones poco numerosas y muy sencillas poseen un valor infinito, y el mismo valor que la religiosidad y la moralidad de un espíritu cultivado y de una existencia opulenta en la extensión de sus relaciones y de sus obras."

La afirmación es clara y en el juicio de Hegel el hombre tiene, efectivamente, un valor infinito y una inmortalidad asegurada. A esta inmortalidad se le puede aplicar la definición que diera del soneto Dante Gabriel Rossetti: *A sonnet is a moment's monument, memorial from the soul's eternity, to one dead deathless hour.* Momento si se quiere lleno de valor y significación, porque por él pasa el proceso dialéctico del espíritu univer-

sal y deja su huella eterna sobre la hora muerta de nuestra existencia individual.

Estado substancia y Estado fin último

La frecuentación de los textos de Hegel habitúa a sus comentadores a corregir el énfasis de muchas de sus declaraciones con el tono menor a algunas otras. Es, posiblemente, el pensador que ha dado más que pensar a sus lectores. Esta condición de fuente perennne de problemas interpretativos es un gran aliciente para quienes persisten en estudiarlo.

Las ideas expuestas por Hegel sobre el Estado, han corrido la suerte de todos los otros temas tratados por la inteligencia incansable y confusa del eminente filósofo. Esto nos obliga a seguirlo con precaución y tomar en cuenta las advertencias de sus comentadores para no dejarnos arrebatar por el *pathos* de algunos párrafos.

En las primeras páginas de su *Filosofía del derecho* da una definición del Estado que ha hecho correr mucha tinta y ha dado nacimiento a una cantidad nada despreciable de malentendidos.

"El Estado", nos dice, "como realidad en acto de la voluntad substancial es un objetivo propio absoluto, inmóvil, en el cual la libertad obtiene su valor supremo, y así, este objetivo final tiene un derecho soberano respecto a los individuos, cuyo más alto deber es ser miembros del Estado." [1]

Esta afirmación, comenta Franz Grégoire, concede al Estado poderes donde naufragarían todas las libertades que Hegel atribuía a los individuos ¿Cuál es la raíz de esta antinomia entre la exaltación del Estado y el valor infinito otorgado a los actos individuales?

[1] Hegel, *Principes de la philosophie du droit,* trad. Jean Hyppolite, París, Gallimard, 1940, p. 190, parágrafo 258.

La explicación debe buscarse en el concepto de libertad enseñado por Hegel, tan distinto de nuestros criterios tradicionales. Antes de encarar este tema, conviene comprender los términos empleados en la definición dentro del sentido especial que les da Hegel.

El Estado es una sociedad donde la vida en común está regida por una voluntad soberana y constituida en su establecimiento y organización por una acción inteligente de todos sus componentes. Esto distingue al Estado de la familia, que es una comunidad instintiva.

La idea de Estado está vinculada con otra expresión hegeliana, *Volkgeist*, o "espíritu de un pueblo", cuyo significado admite, al mismo tiempo, dos acepciones. Por una parte señala la voluntad manifestada por un pueblo de constituir un Estado, y por otro expresa la mentalidad de ese mismo pueblo, tal como se da en la religión, el arte, las costumbres, la constitución política, la técnica y la cortesía. Es decir, en todas las actividades que transmite la idea de civilización. Ambos sentidos se unen cuando se trata de un Estado políticamente organizado y dueño de una cultura propia.

Un término frecuente en la pluma de Hegel, cuando habla del Estado, es la palabra *substancia* y como ésta ha sido acuñada por la escuela aristotélico-tomista con una semántica muy precisa, conviene examinar el uso que le da Hegel para advertir las diferencias significativas.

Hegel usa la misma palabra en la *Lógica*, la *Enciclopedia* y la *Fenomenología*, y en todas ellas con varios sentidos. Convendría advertir esas diferencias para poder orientarnos mejor en su pensamiento sobre el Estado.

En un sentido aproximadamente aristotélico, Hegel la aplica a una realidad que se basta a sí misma y al mismo tiempo, y bajo la misma relación, sirve de fundamento y condición suficiente a una multiplicidad de

entidades transitorias, intercambiables, contingentes, a las cuales se suele dar el nombre de *accidentes*.

La substancia es aquello que tiene el "ser en sí" por oposición a "lo que es en otro" o accidente. En esta acepción no se aparta del significado clásico y de uso general en la "escuela", pero en cuanto la aplica al Estado, Hegel recupera para la noción *substancia* lo que conviene al acto o perfección en orden al desarrollo práctico de la existencia humana.

Aclaro: para el aristotelismo la sociedad era un accidente porque su realidad dependía de la existencia concreta de las personas asociadas. Hegel no plantea el problema en estos términos y como su filosofía no distingue entre teoría, praxis y póiesis, confunde el orden de las prelacías metafísicas con el de las prácticas.

Para los liberales, con sentido filosófico, la substancialidad de la persona bregaba por su primacía sobre lo social, porque deducían, indebidamente, de la superioridad metafísica de la substancia la superioridad práctica de la persona sobre lo social. Hegel procede al revés, de la prelacía práctica de lo social deduce su carácter sustantivo. La sociedad es una forma en acto y como tal superior al individuo que sólo se halla en potencia para lo social; el valor sustantivo de la sociedad política está exigido por su actualidad.

Con el propósito de dar cuenta de la diferencia entre el pensamiento tomista y el hegeliano respecto de este problema, conviene recordar que para Santo Tomás la causa formal no es mera razón explicativa, es un principio activo que toma su fuerza del *actus essendi* y opera sobre la materia con todo el vigor de su capacidad transformadora. En Hegel sucede algo semejante, pero la formalidad de su espíritu absoluto está totalmente incluida en el movimiento y por ende carece de sustentación metafísica autónoma. Es una forma que emerge, deter-

mina, explica y desaparece con el ente finito, como una sinfonía que concluye con la última nota.

Si se retiene un instante la imagen musical de la sinfonía, se comprenderá por qué razón ésta no puede existir sin las notas constituyentes, pero las notas se explican y justifican por su posición en el conjunto sinfónico. La superioridad poética del "todo" musical sobre las partes integrantes no puede ser negada, pero sí puede rechazarse sin ninguna duda su consistencia substancial.

El universo entero es para Hegel un poema, el Verbo encarnado, y su demiurgo, el espíritu absoluto que se expresa en él, por él y para él, sin que se le pueda adjudicar una realidad substancial fuera de su presencia en el acto total de la manifestación. En este sentido, el espíritu absoluto es la forma acabada y la síntesis perfecta de todas las contradicciones dialécticas entre el hombre y el mundo. Sin lugar a dudas es Dios y hasta una substancia si con este nombre se entiende la perfecta unidad de todos los opuestos.

Análogamente el Estado y la familia, en tanto actualizaciones de tendencias individuales, son también substancias, porque son bienes y como tales fines del dinamismo humano. La noción de substancia, aplicada al Estado, debe ser entendida como un fin del querer voluntario, substancia del querer, o más sintéticamente, fin natural de la voluntad.

El poder del Estado

Rousseau y Hegel pasan por ser los padres del totalitarismo moderno. En verdad fueron ideólogos que a su modo, y con los atenuantes que examinaremos en el caso particular de Hegel, contribuyeron a justificar intelectualmente un proceso histórico que tiene su fuente en una preferencia valorativa economicista.

Hegel aseguraba que el Estado tenía una autoridad

moral absoluta y, si se tomaba su declaración al pie de la letra, podía surgir la idea de que el Estado determinaba las normas de la conducta moral. Esta interpretación estaría invalidada por la afirmación hecha por el mismo Hegel, de que los deberes morales concernientes al Espíritu Absoluto se expresan a través de la conciencia religiosa y de la filosofía, y ambas escapan a la competencia del Estado.

Las relaciones entre la religión y el Estado nacen de esta consideración. La religión tiene por contenido la verdad absoluta y por consiguiente el grado más alto del sentimiento forma parte de su dominio. Como intuición, como forma sensible del conocimiento tiene por objeto a Dios y éste es el principio y la causa infinita de que todo depende y al cual todo se refiere. Dios exige que todo sea concebido desde su punto de mira, para extraer su confirmación, su justificación y su certeza. El Estado, las leyes y los deberes reciben de esta dependencia divina la garantía soberana y el carácter obligatorio de sus mandatos.[2]

La religión funda los principios del Estado como una voluntad expresa proveniente del gobierno divino, de tal modo que el Estado encarna esa voluntad que se desenvuelve concretamente en la formación y en la organización del mundo. No puede haber entre religión y Estado ninguna oposición. Ambas esferas de la espiritualidad objetiva tienen su fundamento en la Idea Absoluta, sin que se advierta en ninguna de ellas una finalidad que pueda entrar en conflicto con la otra: en la medida que la religión reconoce al Estado y lo confirma en su esfera propia, conserva su existencia y su libertad de expresión.[3]

La verdadera religión es aquella que reconoce y confirma el poder del Estado, y en tanto éste se siente

2 Hegel, *ibíd.*, p. 201.
3 *Ibíd.*, p. 203.

respaldado por ella le permite el libre ejercicio de su culto. El Estado puede "soportar" comunidades religiosas que no reconozcan religiosamente sus deberes directos para con él, pero siempre que no sean muchas.

Firme en su tradición protestante Hegel deja a la religión el dominio de la conciencia, "y pertenece con todo derecho a la libertad de conciencia en sí", y por lo tanto, hasta cierto punto, la religión escapa al dominio del Estado. Pero una doctrina eclesiástica no es algo meramente interior, un puro sentimiento, es también una expresión "y una expresión sobre un objeto que tiene las relaciones más íntimas con los principios morales y las leyes del Estado."

Esta coincidencia fundamental de principios explica los acuerdos y las oposiciones entre la Iglesia y el Estado. Cuando la Iglesia "con el pretexto de que posee el contenido absoluto de la religión considera la realidad espiritual en general, y por lo tanto al elemento moral objetivo, como parte de sí misma", tiende a creer que el Estado es una organización destinada a procurar bienes externos o profanos. Con este criterio la Iglesia se arroga el dominio sobre lo divino "el camino y la antesala del cielo, y concede al Estado los aspectos mundanos de la realidad".

No hace falta una especial sagacidad para descubrir que tal era la relación existente entre la Iglesia Romana y los Estados cristianos. La Iglesia tenía a su cuidado el ordenamiento del hombre hacia su fin último, el Estado sólo podía colaborar en esta misión divina.

Hegel concede al período medieval el privilegio de haber mantenido esta situación, porque el Estado era un régimen de violencia y de arbitrariedad. Esto pasó —afirma con plácida serenidad— y hoy es un método ciego y chato dar a esa situación una sanción favorable, como si fuera lo normal.

Cuando los hombres hacen la historia, es fácil a los poderosos cometer toda clase de abusos y tropelías. La

gente que cree en una historia hecha por el hombre reivindica contra el Estado las libertades de las comunidades intermedias y con ellas la libertad de la Iglesia Universal. La filosofía de Hegel nos revela una historia hecha por la Idea Absoluta y como el Estado y la Iglesia son dos expresiones de esa misma entelequia, sucede que "el Estado y la Iglesia no se oponen en cuanto al contenido de la verdad y de la razón, sino sólo en cuanto a la forma".[4]

El hecho de ser dos expresiones de un mismo Espíritu contribuye al equilibrio de sus relaciones y pone en manos del Estado todo lo concerniente a la educación, a las ciencias y a la vigilancia objetiva sobre los usos y costumbres sociales. La Iglesia guarda para sí el ancho dominio del fuero íntimo en todo cuanto toca a los sentimientos, las creencias y el entusiasmo que se ponga en vivir las leyes y los decretos del Estado.

El Estado representa el saber; "la Iglesia la creencia y el sentimiento; pero el saber nace del pensamiento definido y de la madurez de la conciencia, por esa razón el Estado, como realidad en acto de la voluntad substancial, realidad que recibe en la conciencia particular de sí universalizada, es lo racional que recibe en sí y por sí: esta unidad substancial. Es un fin propio absoluto, inmóvil, en el cual la libertad obtiene su valor supremo, y así este objetivo final tiene un derecho soberano frente a los individuos, cuyo más alto deber es ser miembros del Estado".[5]

Augusto Comte, dentro de los límites bastante estrechos de su positivismo, se vio conducido a pensar las relaciones entre la Iglesia y el Estado en un contexto semejante al de Hegel, pero más atento a la realidad de la historia y al valor efectivo de las pasiones humanas en el terreno político, comprendió que cuando el Estado

[4] *Ibíd.*, p. 207.
[5] *Ibíd.*, p. 190.

no tiene sobre él ningún poder espiritual concreto, tiende a convertirse en el único administrador de un saber científico que usará para acrecentar su poder político y no para mayor gloria del Espíritu Absoluto.

Divinidad del Estado

El hombre no es la causa eficiente de la historia y tampoco lo es del Estado, y por esa misma razón ambos se convierten en la expresión del Espíritu Absoluto que cargará sobre sus robustas espaldas las responsabilidades que nuestro viejo sentido común repartía equitativamente entre los protagonistas de la comedia histórica.

Para el pensamiento tradicional, en su expresión más fuertemente existencial, aquello que verdaderamente es, es un acto puro con existencia y consistencia substancial fuera de nuestra conciencia, y este Ser es Dios. Dios ha creado el mundo de la nada y todas las formas reales extraen su positividad de su participación con el *actus essendi* que las sostiene en su entidad por un acto de inteligente voluntad creadora.

La espiritualidad hegeliana no se alimenta en la fuente de un acto creador trascendente al mundo, es una espiritualidad dialéctica y se manifiesta en los sucesivos encuentros del hombre con la realidad. Es espíritu, porque esencialmente es manifestación de un sentido universal oculto en los actos particulares, pero su universalidad y su necesidad no existen independientemente de la significación que adquieren en nuestra inteligencia. Una ley física está, sin lugar a dudas, inscripta en el comportamiento mismo de los fenómenos físicos, pero como ley necesaria y universal sólo se manifiesta en la inteligencia humana que la descubre.

Las expresiones de esta espiritualidad son entes de razón: la ley, la ciencia, la filosofía, el culto y todo ese mundo de objetos transformados por la acción del hombre y que llevan la impronta de una espiritualidad condicionada por el tiempo histórico, como el código de Hammurabi o la catedral de Reims. Si se considera esta espiritualidad en términos de existencia, tiene una realidad dependiente y accidental. Diríamos que es, porque el hombre la descubre en su relación dialéctica con el universo, pero al mismo tiempo aparece como el sentido íntimo de todas las cosas que se manifiesta al hombre primero como naturaleza y luego como esencia. Es el fin luminoso de una tendencia oscura y potencial.

No es extraño que hombres menos dotados que Hegel para la especulación metafísica, como Feuerbach o Marx, hayan tirado por la borda este cargamento de espiritualidad, y a requerimiento de un espeso sentido común, reduzcan el Dios de Hegel a una vana proyección de la mente humana.

Hegel advirtió que la historia es el desarrollo del Espíritu y escribía esta palabra con mayúscula, para designar la idea absoluta o el espíritu primero del mundo, centro real y tendencial del universo, dotado de una conciencia totalmente condicionada por el saber que de él tienen los espíritus finitos. Cuando el término *espíritu* va con minúscula, se refiere a lo creado por el hombre, a lo racional.

"Podemos forjarnos toda clase de ideas y de representaciones sobre lo que sea el Reino de Dios, siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la conciencia."[6]

La frase, pasablemente sibilina, está cargada con toda la ambigüedad de su estilo y tanto puede satisfacer una interpretación tradicionalista que no exija precisiones esjatológicas, como una meramente racionalista que se contente con recabar para el Reino de Dios la buena disposición de la conciencia.

6 Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, ed. cit., t. I, p. 43.

El Espíritu se manifiesta en la historia y emerge, precisamente, como expresado por el despliegue de los hechos en el decurso de la existencia humana. Es la conciencia y al mismo tiempo el objeto de esa conciencia, por esa razón los entes culturales o "espíritu objetivo", revelan el estado de conciencia que el espíritu tiene de sí mismo y los cambios sufridos por ella a lo largo del tiempo, en los diversos pueblos y según las diferentes formas de expresión: arte, religión, ciencia, derecho y Estado.

Otra nota distintiva del espíritu, en la concepción hegeliana, es su oposición a la materia. Ésta es lo que tiene gravedad y peso y carece por ende de la libre autonomía del espíritu.

"Su libertad", nos dirá Hegel, "no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas materiales no existen para sí mismas, por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo y procura que aquello que sabe de sí mismo sea realizado también. Todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Porque si no lo sabe es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que no es justa. La sensación de libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque éste es siempre libre en sí y por sí."

El espíritu de un pueblo se revela en las obras de su cultura y aunque éstas sean realizadas por individuos singulares, traducen las instancias universales del espíritu. El individuo actúa persiguiendo intereses particulares, pero cuando resuelve un problema científico, hace una obra de arte o promueve el fortalecimiento del Estado, se convierte en el punto en que el espíritu universal se manifiesta en el espíritu de un pueblo.

Hegel llamaba *substancia* o *entelequia* al espíritu de un pueblo y ambas expresiones tenían en su lengua el sentido de un acto terminado, de una perfección que venía a completar y dar todo su sentido a las oscuras tendencias individuales: "Ningún individuo puede trascender esta realidad, puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres, pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Éstos son los grandes hombres de un pueblo que lo guían conforme al espíritu universal."[7]

Estos espíritus de los pueblos son los estadios de un proceso dentro del cual el espíritu busca alcanzar la conciencia de su libertad, pero los pueblos son también naciones y como tales seres naturales, condenados al ritmo biológico del nacimiento, la madurez, la decadencia y la muerte. En el desarrollo diacrónico de su existencia manifiestan un principio espiritual que desde la forma de un oscuro impulso, se desarrolla y alcanza su plenitud en los momentos clásicos de su cultura. Como el individuo nace en el seno de un pueblo y se incorpora a él en una situación histórica determinada, está íntimamente condicionado por las fuerzas activas de su sociedad hasta el punto de ser él también un producto de su cultura.

No sería Hegel un hijo de la Alemania iluminista, si no hubiera visto en el movimiento de la historia una fuerza progresiva, cuya íntima dialéctica revela al filósofo el crecimiento de la libertad.

La historia universal es la "expresión del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas supremas, la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo.

7 *Ibid.*, p. 46.

Las formas de estas fases son los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión, de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del Espíritu Universal, su irresistible impulso, pues esta articulación, así como su realización, es su concepto."[8]

El Estado es la condensación de la inteligencia y la voluntad de un pueblo, en esta tarea de dar expresión al espíritu divino. No otra cosa significa la divinidad del Estado en el pensamiento de Hegel y éste es, quizá, el punto más fuerte de quienes se apoyan en su filosofía para recabar para las decisiones del Estado una autoridad indiscutida.

Espíritu e historia

El motor inmediato de la historia son las pasiones y los intereses individuales. Esta constatación de buen sentido suscita un problema en el contexto del hegelianismo. ¿De qué modo las pasiones y los intereses individuales realizan la universalidad y la necesidad propias del espíritu?

Los hombres satisfacen su interés –arguye Hegel–, pero al hacerlo producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero no en su conciencia o en su intención.

César combatió a sus enemigos para preservar sus honores, su poder y sus riquezas, pero al hacerlo así modificó la forma constitucional de Roma y facilitó la hegemonía de esa ciudad sobre la cuenca del Mediterráneo. Con esta acción trascendió los límites de sus propósitos.

"Éstos", concluye Hegel, "son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen la substancia y la voluntad del espíritu universal. Este contenido es un verdadero poder y reside

[8] *Ibíd.*, p. 59.

en el instinto universal inconsciente del hombre... Los pueblos se reúnen en torno de la bandera de esos hombres que muestran y realizan su propio impulso inmanente."[9]

En esta concepción de la historia como hazaña del espíritu, los hombres importan en tanto portavoces de esas instancias universales que constituyen el "espíritu del pueblo". Conviene preguntar: ¿qué papel desempeñan los demás hombres, los que solamente prestan al héroe su colaboración anónima?

Hegel no piensa que el hombre común sea un mero medio para ser usado por el "gran hombre". Ve también en él un aspecto eterno y divino, porque a través de la moralidad y la religiosidad participa de las leyes intemporales del espíritu.

"La religiosidad, la moralidad de una vida limitada", escribe, "la de un pastor o de un labrador, en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades."[10]

Para terminar el tema, Hegel se pregunta concretamente: ¿dónde se realiza el fin último de la razón? Si este fin debe ser objetivado por el espíritu del hombre, ¿en qué realidad se objetiva?

La unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal toma la forma concreta del Estado. En éste los hombres alcanzan la libertad porque quieren y realizan lo universal. En el Estado, nos dirá, la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente.

Para Rousseau, el Estado era una unión de hombres donde las voluntades subjetivas gozaban de sí mismas

[9] *Ibíd.*, p. 73.
[10] *Ibíd.*, p. 88.

en la ficción de la "voluntad general". Concepción revolucionaria pero pensada en términos de concretidad individualista. Hegel le reprocha que conciba la libertad en términos negativos. El orden social es imaginado por Rousseau como si los ciudadanos limitaran su libertad de tal manera "que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, sólo dejara a cada uno un pequeño espacio donde poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es la libertad".[11]

El concepto liberal de libertad carga el acento sobre la voluntad personal y de esta apreciación nace la idea de una libertad limitada al ejercicio de los derechos políticos, sin pensar con rigor en el hecho de que el Estado es la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal. El liberalismo escinde el Estado del pueblo y considera a este último como la suma de las voluntades individuales y al Estado como único exponente de la voluntad general. La mutua limitación de ambas entidades, pueblo y Estado, es vista por el liberalismo como un desiderátum.

Hegel escribe con justa indignación: "Hay algo perverso en el antagonismo de pueblo y gobierno. Es como un ardid de mala voluntad, como si el pueblo separado del gobierno constituyese el todo. Mientras sea así no puede decirse que exista el Estado, esto es, la unidad de la voluntad universal y la particular."

La ausencia cabal de Estado explica las aberraciones políticas que a juicio de Hegel se han sucedido en la historia, pero confía en que el desarrollo del espíritu haga triunfar un concepto racional de Estado, para superar las oposiciones que fundan tales anomalías.

Los esfuerzos, siempre reiterados, para hacer de Hegel un conservador o un revolucionario, tropiezan con

[11] *Ibíd.*, p. 90.

la obscuridad de textos que permiten una u otra interpretación. Sus ideas, sin dejar de acariciar la veta racionalista y mitolátrica de la época, favorecían muchas veces la implantación de un régimen social asentado con firmeza autoritaria. La divinidad del Estado era una vieja muletilla del pensamiento protestante; Hegel la hizo pasar por las aguas lustrales del iluminismo progresista y le pareció que podía servir para reconstruir un orden político atacado en sus fundamentos por la anarquía revolucionaria.

La esperanza en el curso de la historia

La Revolución Francesa —escribió Nimio de Anquín en uno de sus más lúcidos momentos de pensador— aniquiló las últimas posibilidades del bien común trascendente en el orden político y buscó suplantarlo con algo equivalente a la vocación religiosa del hombre medieval. "Y para ello, en vez de Dios puso los mitos, y en vez de la religión cristiana, puso la religión mítica o de los entes de razón deificados, verdaderas fuerzas mágicas." [12]

La Idea Absoluta de Hegel es un ente de razón absolutizado y sirve al filósofo para explicar el decurso lineal de la historia. La naturaleza tiene un proceso circular, porque incesantemente repite el mismo tema sin dejar posibilidad para lo nuevo. El ritmo de la historia es distinto porque el hombre posee una real capacidad de variación y ésta, de acuerdo con Hegel, camina siempre hacia lo mejor, hacia una conciencia más clara de su libertad.

Las etapas del proceso existen necesariamente y Hegel, de acuerdo con los historiadores de su época, comienza la historia en el Lejano Oriente. Allí la liber-

[12] Nimio de Anquín, *Mito y política*, Córdoba, Arkhé, 1956, p. 7.

tad se da en un hombre: el déspota, y los demás participan de ella a través de este vicario. Sin considerar el esquematismo de esta interpretación gratuita, pasamos con Hegel a la segunda etapa de esta historia del espíritu, para observar cómo éste asciende hasta la pura universalidad de la libertad: libertad de la conciencia y del sentimiento que el espíritu tiene de sí mismo y que logra en su última etapa, luego de haber pasado por la aristocracia y la democracia griega con su momento de libertad minoritaria.

La pobreza del esquema no guarda proporción con las pretensiones de su estilo. Este gerente de la Providencia divina, como filósofo de la historia, es el abusivo intérprete del más ilusorio chauvinismo iluminista.

Un breve *excursus* sobre la relación hegeliana entre la razón y lo racional puede servirnos para cerrar esta reflexión en torno de su pensamiento. Racional es el conjunto de las realidades efectivas: presentes, pasadas y futuras, en tanto se encadenan con docilidad dialéctica y se estructuran con absoluta necesidad. La razón es el espíritu humano en tanto capaz de pensar lo esencial y conocer todas las esencias posibles dialécticamente encadenadas.

Esta relación razón-racional aparece en todo su esplendor cuando se coteja la tríada realidad natural, espíritu subjetivo y representación conceptual de la realidad. La realidad natural es para Hegel independiente y distinta del espíritu subjetivo. Su realismo cósmico es indiscutible y no reduce el mundo a su representación en nuestra inteligencia, pero tanto la realidad natural como el espíritu subjetivo son abstracciones, mientras no sean asumidas y superadas por la representación conceptual.

En ella lo real muestra su racionalidad y la razón su intrínseca referencia a lo real. La mutua implicación prueba el valor del demasiado célebre aforismo: "Todo lo real es racional y todo lo racional es real."

En la lengua filosófica clásica una causa eficiente produce un efecto que formal o eminentemente está contenido en su plenitud entitativa. En la filosofía hegeliana la perfección del ser está en el concepto *(Begriff)*, en la negación de la negación, o sea en la síntesis dialéctica que asume, superando, la contradicción de las instancias opuestas. No hay eficiencia creadora, porque el Absoluto es el concepto total donde son asumidas todas las contradicciones con el rigor determinante de una inferencia silogística.

Es en términos de razón de ser y no de causalidad en que se resuelve la filosofía hegeliana, por eso el fin de la historia está en la historia misma y no fuera de ella como en la esjatología cristiana. Dios no es causa eficiente ni final, extrínsecas al orden creado, es una forma emergente en el decurso mismo del proceso histórico.

Capítulo VIII: *La esperanza en las ciencias positivas*

Comte, heredero del siglo XVIII

Comte nació en el momento en que las esperanzas revolucionarias desatadas por el noventa y tres montaban el caballo de Napoleón y catequizaban Europa a bayonetazos. Más que heredero fue un epígono del Iluminismo y en su sistema filosófico recogerá el optimismo de las luces, pero con la franca intención de corregir sus malos principios y asentar un orden social durable sobre la base del conocimiento científico de las leyes naturales.

Formado en el culto de las ciencias positivas, no tardó en abandonar para siempre todo interés filosófico en el absoluto. El error del Iluminismo consistía en haber guardado prejuicios teológicos bajo esa apariencia de falso saber al que dio el nombre de metafísica.

Los pensadores del siglo XVIII habían sustituido, en el estudio de los fenómenos, el Dios de los cristianos, con su providencia excesivamente voluntaria, por una entelequia semejante aunque menos dispuesta a torcer el

orden de sus leyes. Éste era el Sumo Arquitecto o el Gran Mecánico de los teístas, listo para abandonar el trono en cuanto la legalidad natural pudiera prescindir de una presencia que se revelaba cada día menos necesaria.

La eliminación de Dios como fundamento explicativo del orden cósmico fue una conquista de los últimos pensadores del siglo y Comte, tanto como Hegel y posteriormente Marx, veía en esta destrucción un momento necesario para alcanzar la madurez definitiva en el proceso histórico de la formación del hombre. Menos dialéctico, no extrajo de la negación las conclusiones de los filósofos germanos, pero la usó para explicar el paso de la sociedad tradicional a la futura sociedad positivista.

Los principios que incubaron la Revolución Francesa fueron propios de un período de transición y sirvieron para destruir el antiguo régimen y desembarazar el pensamiento de la teología para ponerlo definitivamente frente a los hechos.

Los iluministas no habían creído que existiera ninguna señal objetiva de religión verdadera e impugnaron, en nombre de la razón, los fundamentos dogmáticos del cristianismo. Pero trataron de sostener la enseñanza moral tradicional, porque consideraban pertenecía al patrimonio natural de la especie. Con ese solo propósito hablaron de una religión natural, de cuyos principios la Iglesia Católica habría abusado para fundar sobre las imaginaciones un poder ominoso.

Reconocían al fundamento autoritario de los mandamientos un valor pedagógico, pero en la medida en que los hombres alcanzaban madurez, podían liberarse sin peligro de la tutela paternalista de la Iglesia.

"La razón, además de presidir el estudio de la naturaleza, conviene que presida también el de la historia, porque historia y naturaleza son inseparables y los métodos que valen para una valdrán también para la otra:

autonomía frente a los prejuicios tradicionales, emancipación absoluta de la teología, eliminación de lo trascendente y proclamación de lo inmanente." [1]

La historia sagrada privilegiaba excesivamente el valor de un pequeño pueblo seminómade y parecía carecer de ojos para observar la importancia, tanto más decisiva, de las grandes civilizaciones del Extremo Oriente por su falta de contacto inmediato con el insignificante pueblo elegido. Era hora de tomar en serio las lecciones de Bayle y de Voltaire y terminar con los prejuicios antihistóricos. Una narración escueta de los acontecimientos principales, fundada en una buena documentación, permitirá una interpretación de la existencia histórica del hombre, en total conformidad con las exigencias de una razón al fin liberada de tutelas parásitas.

El filósofo del siglo XVIII no sería un cabal racionalista si detrás de los hechos no viera una ley general que explicara el ritmo y el sentido evolutivo de tales sucesos. La antigua Providencia es reemplazada por la ley.

Montesquieu no descubrió nunca la causa de la decadencia y de la grandeza de los romanos y mucho menos una ley universal capaz de explicar el espíritu de las leyes, pero Augusto Comte, en cierto sentido su continuador, creerá haberla descubierto en la ley de los tres estados, equivalente, para su concepto de la historia, a la ley de la gravitación universal en el orden del mundo físico.

Los iluministas pensaban en los hombres anteriores a su propio tiempo como en niños engañados por tutores abusivos. Conocidas las leyes de la naturaleza el hombre debe cambiar, y el patronato de los gobiernos tendrá por misión auspiciar el cambio de todos con la ayuda de los más esclarecidos.

La transformación sigue un ritmo biológico, como

1 Bianca Magnino, *Iluminismo y cristianismo*, Barcelona, 1963, t. II, p. 87.

el paso de la niñez a la adolescencia y de ésta a la madurez. Todavía no se les había ocurrido pensar en el frío de la decrepitud y la imagen de la muerte cultural no obsesionaba el espíritu de estos terribles optimistas. Estaban en el umbral de la madurez y creían en la eterna conservación del animal social. Figurémonos —escribía Perrault— que la naturaleza humana es un solo hombre. Habrá tenido que ser niño durante la infancia del mundo, adolescente durante su adolescencia, adulto durante su madurez y hasta anciano durante su ancianidad. Por consiguiente, ¿no debemos considerar a nuestros antepasados como a niños y a nosotros mismos como los verdaderos viejos y antiguos del mundo?

Los últimos en llegar han recogido el patrimonio de los siglos precedentes y lo han engrandecido con su esfuerzo y su estudio. Fontenelle insiste en una comparación semejante a la de Perrault y Comte la codificará en su ley, haciéndola coincidir con los tres estados del conocimiento humano. El esquema es simple y como se funda en una comparación fácilmente imaginable, se impone.

En su *Système de politique positive*, Augusto Comte creyó conveniente dar a su filosofía la dignidad de una organización religiosa completa. Mucho se ha escrito contra esta pretensión y como el autor de la filosofía positiva tomó medidas excesivamente minuciosas para ordenar su sistema religioso, no faltaron los que vieron en tales providencias una clara manifestación de locura. Gouhier observa que si en vez de anunciar esas ideas en 1860, las hubiera predicado en 1793, habría tenido la oportunidad de hacerlo en la catedral de Nuestra Señora frente a una joven corista de la Ópera de París que en el altar de María Santísima representó la Libertad.

Cuestión de tiempo y de oportunidad, pero también asunto de influencias históricas. Lo que inspiró dudas sobre su situación mental en el siglo XIX fue una idea

llevada a la práctica en el siglo XVIII con toda la solemnidad del caso.

El fundador del positivismo soñaba con ceremonias en honor de los grandes benefactores de la humanidad y preveía la glorificación de los lazos fundamentales: paternidad y fraternidad y de las funciones fecundas como la maternidad. El 18 de Floreal del año II de la primera República Francesa (7 de mayo de 1794) estaba reservado por la Convención Nacional para festejar el género humano, los mártires de la libertad, los bienhechores de la humanidad, el amor conyugal, el amor paternal, la ternura maternal, la piedad filial, la vejez, la edad viril y una respetable cantidad de virtudes cívicas.

Monsieur de Boyer de Sainte-Suzanne en su *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte*, confirma el nexo entre el autor del sistema de política positiva y los Teofilántropos del siglo anterior.

Los Teofilántropos habían reemplazado la Iglesia Católica por un culto que prefigura la religión comtiana de la humanidad. Comte reconoció esta filiación cuando escribió en sus *Système de politique positive*: "Había que fundar la verdadera religión, uniendo, en torno de un centro único, a la vez público y privado, nuestros sentimientos, nuestros pensamientos y nuestras acciones. Los seguidores de Danton comprendieron dignamente esta necesidad y emprendieron la tarea de llevarla a buen término. Su fracaso no dice nada contra su validez. Comparada con las vagas concepciones nacidas de los espíritus emancipados, antiguos o modernos, nos ofrece un programa notable, porque cesa de adorar el mundo exterior y hace prevalecer al hombre."

Datos de su vida

El acta de nacimiento de Comte fue redactada el 1º de Pluvioso del año VI de la primera República en el depar-

tamento de Hérault, alcaldía de Montpellier. En ella figura con los nombres de Isidoro Augusto María Francisco Javier, hijo legítimo de Louis Auguste Comte y de Felicité Rosalie Boyer. Los padres nunca previeron que un vástago adscripto con tanta insistencia al santoral antiguo tratara de cambiarlo por otro de su invención.

Ocho años más tarde, en 1806, entra como alumno regular en el liceo de Montpellier y permanece allí hasta 1814 en que aprueba el ingreso a la famosa Escuela Politécnica de París. Entre el liceo y la Politécnica perdió la fe y la fidelidad familiar a la monarquía y, como era de esperar, se hizo ateo y republicano.

La restauración borbónica no alentó un clima propicio para la pronta realización de sus ideales y un par de años más tarde, como hubiera tomado parte activa en una huelga estudiantil sin precedentes en una institución militar, fue dado de baja sin que ninguna gestión posterior pudiera conseguir su reingreso.

En agosto de 1817 se convierte en el secretario de Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint Simon, una de las personalidades más curiosas de una época especialmente rica en hombres pintorescos y aventureros extraordinarios. Nacido en 1760 en el seno de una familia de antigua nobleza, tomó parte en la guerra de la emancipación americana en los ejércitos de La Fayette. A su regreso a Francia hizo una fortuna, quizá demasiado rápida, en especulaciones financieras, y luego se dedicó a pensar en la felicidad del género humano. Era un entretenimiento de moda y Saint Simon, a falta de mucha coherencia, puso en él toda su fortuna y un encomiable entusiasmo. No logró hacer feliz a nadie, pero adquirió fama y hoy figura entre los grandes benefactores de la humanidad como un precursor del socialismo marxista.

Augusto Comte recibió su influencia y aunque es un problema arduo precisar con rigor el monto de su deuda intelectual con Saint Simon, ésta es mucho más

grande de lo que sus pedisecuos creyeron. Comte lo reconoció en una carta a su amigo Valat: "Por esta alianza he aprendido una multitud de cosas que en vano hubiera buscado en los libros."

Saint Simon era tan generoso con sus ideas como con su dinero. Desparramó unas y otro a los cuatro vientos sin importunarse por averiguar dónde caían y qué ambiciones alimentaban. Soñaba con una política científica y con un sistema filosófico capaz de ordenar todo el saber positivo de la época, pero no estaba preparado para una tarea de esa índole: le faltaban conocimientos serios, orden y espíritu de sistema. Probablemente Comte recogió mucho material en borrador de este filósofo, y como lo pasó en limpio dentro de un contexto intelectual de su propia cosecha, se olvidó de darle las gracias y mencionarlo entre sus precursores más inmediatos. A Saint Simon no le gustó el procedimiento y reclamó propiedad intelectual en un proceso tan ruidoso como inútil y en donde ambos se enfangaron sin ninguna ganancia.

En el año 1826 Comte sufrió una crisis de enajenación mental y debió ser internado en la clínica del doctor Esquirol. El tratamiento a base de duchas frías y chaleco de fuerza hubiera terminado con la poca cordura de Comte sin la intervención salvadora de su amante, Caroline Massin, que lo sacó del sanatorio y lo llevó a su casa hasta que se curó.

Un poco por agradecimiento y algo por costumbre, Comte se casó con Caroline para comprobar, al cabo de los años, que ésta era mejor enfermera que esposa. Abstraído en sus estudios tardó bastante tiempo en advertir su triste condición de marido engañado. Cuando lo supo con certeza se separó de Caroline y continuó su trabajo sin la compañía demasiado caritativa de su esposa.

Comte ha sido uno de los filósofos más precoces de la

historia. No había cumplido veinticinco años cuando tenía perfectamente pensado el esquema general de su sistema. Las lecciones que integran el *Cours de philosophie positive,* casi totalmente redactadas antes de su enfermedad, constituyen la base teórica de un pensamiento cuya preocupación práctica culminaría en la formulación de un orden político capaz de regenerar la sociedad, corrompida por el juego disolvente de las ideas revolucionarias.

Mientras maduraba el proyecto de su *Política positiva* se separó de Caroline y un par de años más tarde conoció a Clotilde de Vaux, que según su propio testimonio le daría la clave para comprender en profundidad el fundamento de su nueva religión.

"Este amor total y puro", escribe Jean Devolvé, "su primero y único amor, abrió en él las fuentes de la vida sentimental, tan largo tiempo obstruidas o cerradas, y le descubrió una nueva visión sobre las profundidades del hombre concreto." [2]

Clotilde poseía todas las condiciones para inspirar un sentimiento exaltado y sin objeto. Era viuda, honesta, religiosa, todavía joven y escribía versos que rimaban con el gusto romántico del momento. Para colmo estaba contaminada con la enfermedad de la época, la tuberculosis. Esto le permitía cultivar emociones exquisitas y complacerse en amistades crepusculares.

Comte no pudo ser su amante ni su esposo. Se contentó con recoger los últimos destellos de una feminidad en extinción. Murió prácticamente en sus brazos, tal como lo requiere el devocionario romántico y después de una agonía sobrellevada con intrépida lucidez.

Este amor sublime pasó, con sus complejos psicológicos, a formar parte de la religión positiva. Clotilde de Vaux, con su recuerdo emocionado y sus versos bastante

[2] Jean Devolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne,* París, Alcan, 1932, p. 17.

cursis, pertenece al sistema filosófico de Comte, casi con tanto derecho como la fisiología de Bichat.

Comte murió en 1855. Según Littré completamente loco, pero de acuerdo con sus pedisecuos más fieles, en un clima de santidad laica que auspiciaba su santificación inmediata y su inclusión en el santoral de la religión positiva.

Síntesis de las ciencias positivas

Para explicar de modo conveniente el carácter de la "filosofía positiva" es indispensable examinar la marcha progresiva del espíritu humano a través de la historia. Este análisis permitirá constatar la vigencia de una ley fundamental que Comte llama de los tres estadios y cuya base inductiva está dada por la evolución de las seis ciencias principales que constituyen el elenco del verdadero saber.

Es público y notorio que las ciencias estudiadas por Comte se escalonan conforme a la creciente complejidad de los fenómenos considerados. La matemática, la astronomía, la física, la química, la fisiología y la física social o sociología se inscriben en una escala fenoménica que va desde los más simples analizados por el matemático hasta los más complicados que deberá estudiar el sociólogo. Conforme a este canon las ciencias de los hechos más simples entran en el estado positivo con anterioridad a las de los más complejos.

Los fenómenos más simples son al mismo tiempo los más generales y los primeros que provocan la curiosidad natural del hombre. Gozan además de un cierto alejamiento de la realidad humana y esto permite adoptar frente a ellos una actitud más objetiva y racional

Habida cuenta de estos recaudos, Comte divide a las seis ciencias en dos grandes grupos: ciencias de los cuerpos brutos y ciencias de los cuerpos organizados. No considera las diferencias esenciales entre uno y otro aparta-

do, le parece una cuestión ociosa y si todavía preocupa a algunos estudiosos, es porque perduran hábitos mentales formados por la frecuentación de la metafísica y la teología.

"Tal cuestión", asegura, "no es del dominio de la filosofía positiva, que hace profesión formal de ignorar absolutamente la naturaleza íntima de un cuerpo cualquiera." [3]

Es una declaración de austeridad filosófica en perfecta armonía con el espíritu positivista, para quien toda pregunta con pretensiones metafísicas no tiene ninguna razón de ser. A las disciplinas de los cuerpos brutos les da el nombre general de física inorgánica y la divide en dos partes: física celeste y física terrestre.

La física terrestre reconoce la existencia de dos especies científicas perfectamente discernibles: la física y la química. Advierte Comte que los fenómenos más generales y simples condicionan a los más limitados y complejos. La importancia de este principio aparece claramente en las ciencias de los cuerpos organizados.

"Todos los seres vivientes", dirá, "presentan dos órdenes de fenómenos distintos, los relativos al individuo y los que conciernen a las especies. En el hombre, por la sociabilidad de su ser específico, esta división logra su mejor fruto, porque el estudio de la vida fisiológica debe ser completado con una consideración de los fenómenos sociales, en los cuales el hombre alcanza la plenitud de su naturaleza."

Discierne en las sociedades humanas un aspecto típico, desconocido en las así llamadas sociedades animales, la historicidad. El hombre tiene historia porque el esfuerzo de cada generación es heredado por la siguiente y va aumentando el nivel de las perfecciones donde se actualiza el verdadero progreso.

[3] Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, París, Baillières et Fils, 1877, t. I, p. 16.

Su teoría del saber científico reconoce un principio básico fundamental: los fenómenos complejos dependen, en su realidad y en su conocimiento, de los fenómenos simples, pero la relación no se puede invertir. La ciencia consiste en descubrir la simplicidad del fenómeno complejo y buscar la ley de su íntima economía, reduciéndolo a la escala fenoménica condicionante.

Principio del condicionamiento científico

"El principio del condicionamiento", afirma Devolvé, "aparece primeramente en su filosofía matemática, término también de la síntesis de las ciencias." [4]

La matemática tiene por objeto la medida indirecta de las extensiones, de acuerdo con las relaciones precisas que existen entre ellas. El espíritu matemático consiste en mirar como ligadas a todas las cantidades que pueda presentar un fenómeno cualquiera. Como no existe ningún fenómeno que no dé lugar a consideraciones de este tipo, el método matemático puede ser aplicado a todas las ramas del saber.

La matemática se ocupa de las relaciones en general y trata de establecer, con el mayor rigor posible, las constantes y las variaciones observadas; por esto se puede aplicar a todas las ciencias y es el único método que permite una apreciación justa y realmente científica en la observación de los hechos.

Este criterio hizo su camino a lo largo del siglo XVIII y se convertirá en uno de los dogmas científicos del siglo XIX. Comte, autodeclarado pontífice del positivismo, lo convirtió en el fundamento de una noción unívoca de ciencia con cuya aceptación desaparecerán todas las disciplinas de la filosofía tradicional en beneficio de la sociología.

[4] *Op. cit.*, p. 28.

Con todo y en más de una oportunidad Comte llamó la atención contra el abuso del método matemático e hizo hincapié en el carácter *sui generis* que tiene cada tipo de fenómenos más simples. La sociología no es fisiología, ni la fisiología es química. La matematicidad no debe confundirse con la reducción, porque una cosa es la aptitud para la medición de relaciones que pueden conservar su especificidad y otra explicar el fenómeno complejo en función de uno más simple.

"El condicionamiento matemático", opina Devolvé, "ofrece un aspecto fundamental, pero solamente un aspecto, de esa subordinación de las ciencias superiores a las inferiores: todas las relaciones observables deben ser susceptibles, por lo menos virtualmente, de una expresión matemática, que permita la aplicación del análisis abstracto y la obtención de previsiones bajo la forma de conclusiones deductivas."[5]

¿Cuál es la razón de este condicionamiento?

Los fenómenos complejos, no obstante diferir de los más simples, están afectados por las mismas leyes básicas, fundamentales. El movimiento de los animales no puede ser reducido a una explicación mecánica, pero los animales son cuerpos y en tanto tales rige para ellos la ley de la física. No se puede dar una explicación química de un fenómeno fisiológico, pero los fenómenos químicos condicionan a los vitales.

La ley de la gravitación universal está expresada en una fórmula muy simple y aunque de ningún modo pretende explicar la generación de los animales, éstos están sometidos a su férula con el mismo rigor que cualquier otro cuerpo bruto.

Comte trató de preparar a sus contemporáneos para que aceptasen la existencia de leyes universales invariables. El apetito de cambio desatado por la revolución

[5] *Op. cit.*, p. 84.

había hecho olvidar la instintiva adaptación al orden cósmico, que el hombre de otra época realizaba sin esfuerzo. Se imponía la necesidad de reconquistar ese equilibrio, mediante un proceso de readaptación reflexiva.

El creyente, en el estadio teológico, no discutía los mandamientos de Dios, porque los consideraba provenientes de una autoridad absoluta. El hombre del estadio positivo debe aceptar con el mismo espíritu del antiguo creyente, las leyes indefectibles del orden natural.

"Y aquí se discierne el verdadero interés que toma Comte en subordinar lo superior a lo inferior, y que lo empuja a proclamar el rigor de un determinismo real, el cual, por otra parte, su teoría de la jerarquía de la ciencia tiende a destruir en su fundamento: pues el interés práctico (diríamos moral y político) del dogmatismo comanda la teoría, en el momento mismo en que la más severa preocupación de rigor científico preside su construcción."[6]

Comte sostiene que el conocimiento científico nace de una exacta apreciación de los hechos y éstos se presentan, en general, como relaciones constantes, matemáticamente formulables. Pero el condicionamiento matemático de la realidad no afirma ni niega, en el contexto del pensamiento comtiano, la existencia de un orden metafísico que fundamente su posibilidad. Convocada nuestra inteligencia por las exigencias de una estructura fenoménica inteligible, procede a considerar las leyes con el pleno convencimiento que tales leyes son inducidas de la realidad y no impuestas por el entendimiento mismo. Pero de inmediato y sin que medie una reflexión que subordine la teoría a la praxis, subordina el valor de la legalidad científica a exigencias impuestas por las necesidades del orden moral.

[6] *Ibid.*, p. 87.

La filosofía biológica

En aras de la brevedad omito las reflexiones de Comte sobre la historia de la física y la química y me detengo unos instantes en el examen de su pensamiento biológico, por la importancia que tiene en la fundamentación de su pensamiento político.

La filosofía biológica, para emplear su propia terminología, provee los principios de su antropología. Comte desechó la posibilidad de una psicología, porque la palabra *alma* o *psique* tenía en sus oídos una lamentable resonancia metafísica. Lo hacía pensar en algún vago fantasma alado, fabricado para impresionar la imaginación y no para conocer con todos los recaudos del positivismo. Explicó que el espíritu de la filosofía teológica y metafísica interpretaba los fenómenos externos como si fueran la proyección del mundo psíquico. Su procedimiento seguía un orden totalmente opuesto y trataba de comprender los fenómenos interiores con criterios extraídos del mundo físico.

Esta ascética solicitud de objetividad lo obligaba a renunciar a todo método introspectivo y a examinar la vida del hombre en los hechos pasibles de una observación externa. Con este criterio caracterizó la vida como un hecho de doble movimiento: composición y descomposición.

Los pensadores más significativos de los siglos XVIII y XIX estaban obsesionados por el conflicto insuperable entre la satisfacción de las necesidades individuales y las exigencias de la solidaridad social. Era el problema por antonomasia y su solución no podía surgir por la amputación pura y simple de uno de los términos de la relación. Se reconocía la "naturaleza social del hombre", pero al mismo tiempo el sello individualista de sus apetencias decisivas. ¿Cómo armonizar esta trágica disyunción? Juan Jacobo había tratado de llegar a un acuerdo con su invención de la *volonté générale*, pero la imposibilidad de establecer un criterio satisfactorio para la aceptación de esta entelequia estaba ante los ojos de todos los hombres que habían pasado la experiencia revolucionaria. Hegel había montado su máquina filosófica y con la prolija paciencia de un relojero alemán trató de hacer entrar todas las contradicciones reales en el contexto de un esquema lógico, con tan pocas probabilidades como la voluntad general de convertirse en el fundamento de un orden político estable. Para sus pedisecuos izquierdistas la solución, puramente teorética, prolongaba las enajenaciones del hombre concreto y por lo tanto favorecía la permanencia del insoluble conflicto.

Augusto Comte no hubiera sido un hombre de su época si este dilema obsesionante no se encontrase en el fondo de su pensamiento y no constituyera la clave para la comprensión de su doctrina social. Lo advirtió desde el comienzo de su carrera, pero la solución se le apareció con luz cegadora cuando conoció a Clotilde de Vaux y vio en el "sentimiento religioso" la única fuerza unitiva capaz de terminar con el conflicto y crear la base bien concreta de una filantropía superadora.

Mientras tanto convenía descubrir, en los entresijos de la vida animal, la tendencia solidaria de la especie. El movimiento que, en su paso progresivo por los tres estadios, culminaría en la religión positiva.

"Los animales superiores y especialmente el hombre", escribía, "son los únicos en que esta relación general puede, de alguna manera, ser invertida, porque en ellos la vida vegetal está destinada a sostener la vida animal, y ésta, en apariencia, se convierte en el objeto fundamental de la existencia orgánica. Pero en el hombre, esta admirable inversión del orden general del mundo viviente se hace comprensible con la ayuda de un notable desarrollo de la inteligencia y de la sociabilidad,

que tiende cada vez más a transformar artificialmente la especie en un solo individuo, inmenso y eterno, dotado de una acción constantemente progresiva sobre la naturaleza exterior." [7]

El desarrollo de la inteligencia perfecciona la sociabilidad y, en función de este proceso progresivo, es explicado el conocimiento que tenemos sobre el hombre individual dentro de la fisiología. En esta ciencia, necesariamente limitada al estudio del individuo, lo animal está subordinado a lo vegetativo, porque estas actividades son la ley general de lo orgánico. La situación se modifica cuando se toma en consideración al hombre en sociedad y estalla la superioridad del todo político sobre las partes integrantes.

En este nivel de reflexión, la diferencia entre el hombre y los otros vertebrados superiores no es tan tajante como el pensamiento de inspiración teológica o metafísica suponía. Comte sostiene la existencia de una distinción gradual y no específica. Todas las potencias del hombre se encuentran en el animal en un grado inferior de desarrollo.

A pesar de esta opinión no se adscribió al evolucionismo para explicar el origen del hombre. Probablemente consideraba el problema del origen una cuestión decididamente ociosa y como no se trataba de un hecho observable, lo colocó, sin más trámites, entre los tópicos amados por teólogos y metafísicos y no por hombres de ciencia.

"Si se caracteriza la inteligencia como la aptitud para modificar la conducta conforme con las circunstancias [. . .] es evidente que bajo esta relación no hay lugar para establecer entre la humanidad y la animalidad ninguna diferencia esencial, a no ser aquella de un grado más pronunciado que comporta el desarrollo de una facultad necesariamente común por su naturaleza a toda vida animal, y sin la cual no se podría concebir la existencia; de suerte que la famosa definición escolástica del hombre como animal razonable es un sinsentido, porque ningún animal, sobre todo en la escala superior, podría vivir sin ser, hasta un cierto límite, razonable, en proporción a la complicación efectiva de su organismo." [8]

7 *Cours. . .*, p. 207.

El conocimiento del hombre es el objeto de la ciencia social, pero en su filosofía fisiológica se advierte, como un resabio metafísico, una preocupación finalística que Comte no disimula. Este finalismo vergonzante se manifiesta en la orientación de la vida humana hacia un ordenamiento social progresivo y en la disposición de la inteligencia para la realización de ese orden. Nada en la consideración meramente positiva de los hechos puede alentar esa ilusión y aunque Comte en más de una oportunidad habla decididamente mal del finalismo teológico, a pesar suyo y contra sus más queridos designios metódicos el finalismo "invade su sistema de abstracción científica" y esboza una metafísica subrepticia.[9]

La física social

Éste es, sin lugar a dudas, el tema capital de su pensamiento; por eso conviene examinarlo con prolijidad y señalar hitos que permitan abrazar con alguna facilidad su complicado desarrollo.

Para Comte se trataba de fundar un orden político sobre bases científicas, que los filósofos anteriores no pudieron prever en toda su plenitud positiva. Esta faena podía realizarse en dos momentos. En el primero de ellos se trataba de poner fin al caos intelectual des-

8 *Cours. . .*, pp. 547-548.
9 Devolvé, *op. cit.*, pp. 106-7.

atado por el pensamiento revolucionario. En el segundo momento echar las bases de un sistema de convivencia indiscutiblemente científico.

Hijo de la *Enciclopedia* y la Revolución por su positivismo progresista y sus posturas antiteológicas, Comte reaccionó contra la confusión sembrada por ambos movimientos y auspició un reencuentro con la *physis* social sobre el discutible fundamento de su filosofía.

El orden y el progreso, inconciliables para el hombre antiguo, son condiciones imperiosas para fundar un orden social a la altura de los tiempos. Ninguno puede concebirse si no es compatible con el progreso, pero no puede existir progreso si no reposa sobre un orden consolidado.

El revolucionario Augusto Comte, hijo de las "luces" y de las mascaradas pseudorreligiosas del noventa y tres, descubre las exigencias de la "necesidad natural" en la constitución de las sociedades y estas exigencias imponen medidas sanamente ajenas a los delirios ideológicos de la Revolución.

La locución *física social* apunta a la existencia de una estructura natural permanente en el dinamismo social. Una política positiva, fundada en la observación metódica de los hechos, no puede ignorarla sin desconocer los reclamos ineludibles de la convivencia. La crisis revolucionaria delata este desconocimiento y por esa razón su progresismo carece de orden. En cambio los movimientos que defienden el altar, la monarquía y los privilegios estamentales, conocen el orden pero ignoran la marcha irrevocable del progreso. La revolución condenada a crear un caos permanente y la reacción amarrada a la nostalgia de sus sueños anacrónicos son los escollos entre los cuales debe navegar el porvenir auténtico.

"Todas las ideas de orden", escribía, "están tomadas de la antigua doctrina del sistema teológico militar, ob-

servadas sobre todo en su constitución católica y feudal. Esta doctrina [de restauración], desde el punto de vista filosófico positivista, representa, incuestionablemente, el estadio teológico de la ciencia social. Asimismo, todas las ideas progresistas son deducidas exclusivamente de una filosofía negativa, que nacida del protestantismo, ha tomado durante el siglo XVIII su forma final y ha alcanzado su completo desarrollo. Las aplicaciones sociales de esta doctrina, consideradas en su conjunto, constituyen el estadio metafísico de la política." [10]

El estadio positivo de la historia humana lleva, necesariamente, a un conocimiento claro de las relaciones entre el orden y el progreso y a la instauración de un sistema político científico para terminar con su desencuentro.

La ley de los tres estadios permite comprender la idea que se hacía Comte del proceso de la historia y al mismo tiempo descubrirlo en flagrante contradicción con una de sus más estimadas afirmaciones: el carácter más afectivo que racional de nuestra humana naturaleza. Efectivamente, la ley de los tres estadios no apoya esta conclusión de su filosofía biológica, porque reposa totalmente sobre la evolución del conocimiento y de ese proceso intelectual extrae su valor.

Nuestra concepción del mundo real y cada una de las ramas de nuestro saber pasa sucesivamente por estos tres estadios: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo. Cada uno de éstos se distingue de los otros en razón del método empleado en la interpretación del mundo real y por la facultad comprometida en esa interpretación.

En el estadio teológico el hombre trata de conocer la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y últimas de los fenómenos, proyectando sobre el mundo exterior las experiencias de la propia actividad causa-

10 *Cours...*, t. IV, p. 20.

tiva. Imagina una realidad animada por movimientos anímicos semejantes al suyo y cuyas arbitrarias intervenciones explican los misterios del universo.

En el estadio metafísico las fuerzas divinas han sido reemplazadas por ideas abstractas: Primer Motor Inmóvil de Aristóteles, el Uno de Plotino, la Razón Universal o el Espíritu Absoluto dan cuenta de las transposiciones sufridas por los dioses antiguos. Estas entelequias tienen aptitud para dar cuenta y razón de los fenómenos naturales, pero bien observadas resultan explicaciones dialécticas y no reales.

En el estadio positivo el espíritu renuncia al conocimiento de lo absoluto y deja de buscar el origen y el destino del mundo. Acepta los límites naturales impuestos a su encuesta y trata de descubrir, por el uso combinado de la experiencia y de la razón, las leyes efectivas que rigen las relaciones invariables entre los fenómenos. La explicación de los hechos se reduce al examen metódico de los casos particulares y a un módico encuentro con sus razones universales.

Creyó también que este progreso intelectual estaba presidido por una ley de economía explicativa que lo orientaba a centrar la interpretación en un número cada vez más reducido de leyes. Su perfección estaría lograda cuando se pudieran representar "todos los fenómenos observables como casos particulares de un hecho general, tal como el de la gravitación, por ejemplo".[11]

El desarrollo individual del hombre prueba, paralelamente, la veracidad de la ley de los tres estadios: teológico en la infancia por el predominio de la imaginación, el hombre se hace metafísico durante la juventud y en tanto se desarrolla en él el gusto por las ideas generales y el razonamiento abstracto, para concluir, en la madurez, por aceptar los límites del saber al restringido campo de los fenómenos observables.

[11] *Cours*. . ., t. I, p. 10.

El estadio teológico

La humanidad es como un hombre que crece y logra su plenitud cuando, de acuerdo con el ritmo de su naturaleza, alcanza la madurez de sus fuerzas. La ley de los tres estadios recoge el momento dinámico de este proceso y señala sus etapas fundamentales. Pero desde el momento en que hay una naturaleza humana, debe haber también exigencias fijas para satisfacer en cada una de las etapas.

Reconoció a la mentalidad teológica la propiedad de haber animado al hombre con una enérgica confianza de su posición en el mundo. Confianza inevitable para que pudiera cumplir su desarrollo gradual y colocarse frente a las cosas de la naturaleza como su dueño y señor.

La evolución del estadio teológico cumple tres pasos perfectamente discernibles y cuya instauración sucesiva está presidida por una tendencia a la unidad y a la coherencia interpretativa.

Del sentimiento vago y disperso de que existe un alma particular detrás de cada fenómeno, la imaginación procede a la concentración sistemática de un grupo de ellos, bajo la alta dirección de una personalidad mítica que reina sobre todos ellos. La idea de un Dios único culmina el proceso teológico concentrando en una personalidad providente todo el dominio de la realidad.

A una determinada concepción del mundo conviene una técnica en consonancia y una organización social fundada sobre los principios fundamentales de esa concepción. El orden social teológico reposó sobre el sistema de ideas sostenido por la Iglesia Católica y aceptado unánimemente por todos los fieles.

Pese al escaso desarrollo de las potencias intelectuales, la inteligencia debía presidir la vida social y con

más razón el orden político. Durante el período teológico del saber, basado en especulaciones sobre Dios y la providencia, la ciencia estaba en manos de una clase social sustraída a la influencia inmediata del poder político. Esta situación respondía, de acuerdo con el pensamiento de Comte, a una exigencia impuesta por la naturaleza misma del orden social. Cuando el poder asume el control de la inteligencia, termina la gratuidad del saber. Las ciencias se pliegan a necesidades de gobierno y no obedecen al ritmo de su auténtico progreso.

La organización establecida por la Iglesia Católica durante el apogeo de la Edad Media fue para Comte el ejemplo acabado de un sistema social en perfecta correspondencia con lo exigido por la naturaleza del hombre.

Una corporación esencialmente desligada de cuidados militares e industriales y dedicada exclusivamente a las faenas de la inteligencia era imprescindible para evitar la instrumentalización del saber. Esta minoría no debía intervenir directamente en política, pero regulaba con sus conocimientos a los encargados del gobierno, porque, según Comte, "todo el progreso intelectual supone la existencia de una clase privilegiada, que goce del ocio indispensable para su formación cultural, y al mismo tiempo esté impulsada por su posición social a desarrollar en todo lo que le es posible el género de actividad especulativa compatible con el estadio teológico de la humanidad".[12]

De las diferentes etapas por que atravesaba el estadio teológico en el esquema de su visión filosófica, sólo le interesaba el período monoteísta. Sobre el animismo y el politeísmo no dice nada que valga la pena conocer y todas esas reflexiones resultan hoy bastante obsoletas.

12 *Cours...*, t. IV, p. 485.

El estadio metafísico

Comte fue un católico que no creía en Dios. Parece una paradoja pero ella explica la textura íntima de su formación espiritual. Su actitud frente a los movimientos históricos y religiosos que a principios de la Edad Moderna se arrojaron contra la Iglesia tradicional, está inspirada en los trabajos de De Bonald y De Maistre, es decir, en los representantes típicos del partido contrario a los detentores de la mentalidad progresista y por ende a los más convencidos defensores del orden tradicional.

Consideraba, no obstante, que la revolución contra la Iglesia había sido indispensable para provocar el paso del estadio teológico al positivo, pero aparte de esta faena disolvente, no había en esos movimientos ni una sola idea que pudiera ser recogida para una obra de reconstrucción social.

El tránsito del antiguo régimen al caos revolucionario está narrado en un contexto capaz de satisfacer la inteligencia del contrarrevolucionario más decidido. No de gusto la escuela de la Acción Francesa lo tuvo por maestro de su empirismo organizador.

Reconoció que la razón debía desprenderse de la tutela teológica de la Iglesia Romana y que la dirección social debía pasar del sacerdote y el noble al intelectual laico y al industrial. Fue un excelente crítico de la historia y su síntesis de la llamada época moderna es, en su ceñida brevedad, una de las más lúcidas y penetrantes nacidas de la pluma de un filósofo.

Divide este período en dos partes claramente separadas por la menor o mayor conciencia respecto de los medios empleados para destruir el antiguo régimen. La primera parte se extiende a los siglos XIV y XV y se caracteriza por la espontaneidad del movimiento disolvente. No existe todavía una clara doctrina negativa.

Con la Reforma protestante y el "principio de libertad de conciencia" en materia de religión, nace esa doctrina y se extiende cada día con más fuerza para destruir en las almas la adhesión al credo tradicional.

"Los doctores que sostuvieron contra los papas la autoridad de los reyes, o las resistencias correspondientes de las Iglesias nacionales contra las decisiones romanas, se atribuían en cuestiones eclesiásticas un derecho personal de libre examen, que luego habrían de extender indefinidamente a todos los individuos y a todas las cuestiones, y conducir, gradualmente, a la destrucción radical de la disciplina católica, de su jerarquía y por último de la dogmática misma." [13]

Esa filosofía, desde el simple luteranismo primitivo hasta el deísmo del siglo XVIII, sin exceptuar el ateísmo sistemático, es una protesta creciente y cada vez más radical contra los fundamentos espirituales del antiguo orden social.

La primera etapa de esta segunda parte comprende las múltiples Iglesias llamadas reformadas, cuyas reclamaciones libertarias reconocían los límites de la teología cristiana y sólo apuntaban, en nombre del cristianismo, a arruinar la jerarquía romana. La segunda etapa prolifera en proyectos deístas provistos de un reclamo libertario mucho más amplio, pero todavía contenido en los límites del monoteísmo. En estos movimientos se advierte la presunción de reducir el cristianismo a una moral natural y se pretende, en nombre de la naturaleza y de un orden legal todavía dependiente del Ser Supremo, poner coto al principio del libre examen.

El libre examen en su sentido absoluto e indefinido es el punto principal de la doctrina crítica, porque la libertad de pensar, sin otro recaudo, conduce a cada uno de sus reivindicadores a la libertad de hablar, de obrar y escribir conforme a sus convicciones personales y sin

[13] *Cours...*, t. V, p. 399.

otras reservas que aquellas impuestas por los límites de los derechos individuales.

Planteado en estos términos es la lucha de todos contra todos y para evitarla, el sistema revolucionario limita la soberanía moral de cada uno, sometiéndola a la voluntad general o a la ley del número.

Esta aberración es el corolario inevitable de la doctrina crítica "cuyo conjunto suponía, tácitamente, la igualdad mental de todos, sin la cual, ni el principio de libre examen individual, ni los dogmas absolutos de la igualdad social y la soberanía popular hubieran podido resistir una discusión seria".[14]

Proclamar la igualdad mental y confiar su establecimiento definitivo a la educación dirigida por el Estado supone, en los gobiernos nacidos de la Revolución, el derecho a modificar arbitrariamente la naturaleza humana.

No obstante señalar con denuedo la nocividad de los dogmas revolucionarios, advirtió en muchos de ellos la existencia inviscerada de antiguas nociones que aún sobrevivían y que eran dignas de ser recogidas posteriormente en un contexto positivista. El principio de la libertad de conciencia, aunque mal planteado, le recordaba la idea de la obligación moral de no emplear otras armas que las espirituales en las contiendas de la inteligencia. El dogma de la soberanía popular era un remedo caótico de la vieja noción de bien común, tan sólidamente reivindicada por los escolásticos medievales. El deseo de la igualdad, en su contexto arbitrario y abstracto, manifestaba el sentimiento de la dignidad personal enseñado por la Iglesia con énfasis teológico. El dogma de la independencia nacional, luego de la disolución de la cristiandad, trataba de poner límites a la voracidad de los Estados fuertes y reclamaba para sí las notas pertenecientes a la Iglesia.

[14] *Cours...*, t. V, pp. 522-23.

Dinámica y estática social

El estadio positivo del conocimiento debe culminar en un orden político que reconozca en la ciencia social los fundamentos de su realidad. Comte admitió la existencia de un instinto social que respondía a instancias naturales que mantenían su identidad a través de la historia. Por eso, un tratado metódico de física social debía hacer un análisis profundo de las condiciones permanentes de las sociedades y conocer las leyes de su estabilidad, antes de penetrar en aquéllas que explican su proceso evolutivo.

"La sociabilidad esencialmente espontánea de la especie humana obedece a una inclinación instintiva hacia la vida en común, independientemente de todo cálculo personal, y con frecuencia, a pesar de los intereses individuales más enérgicos."

La afirmación muestra, contra los contractualistas, el origen natural del orden político. La filosofía biológica lo había provisto de una sana teoría y Comte la recuerda para acentuar los caracteres naturales que se encuentran en la base de una auténtica *physis* social.

Ante todo la primacía de los afectos sobre la inteligencia. Una verdadera teoría de la sociedad no podía desdeñar este aporte de la fisiología para construir un orden político a la medida del hombre real. Fue un mérito de su encuentro con Clotilde de Vaux haber logrado la experiencia viva de esta verdad que tradujo en una breve frase: "Podemos cansarnos de pensar, pero no de amar."

La religión positiva brotó de este hontanar emotivo y a la muerte de Clotilde se abrieron las compuertas de la afectividad, con tanta fuerza y de tan extraña manera, que los más sobrios de sus seguidores lo atribuyeron a un nuevo ataque de locura.

Otro aspecto esencial de la naturaleza humana es la preponderancia de los sentimientos egoístas sobre los altruistas. No tomarlo en cuenta es un modo muy lírico de fabricar utopías y errar lamentablemente en el ordenamiento de la vida. Un sistema político fundado exclusivamente sobre las inclinaciones altruistas no reposa sobre nada sólido y de no ser un inocente entretenimiento, puede convertirse en fuente inagotable de desdichas.

"Porque a pesar de las justas quejas a que puede dar lugar el ascendiente exagerado de los intereses privados sobre los públicos, es indiscutible que la noción de interés general no tendría ningún sentido inteligible sin la idea de interés particular, porque la primera no puede ser fundada sino sobre aquello que la segunda ofrece de común en todos los individuos." [15]

El tercer punto importante para la constitución de una sociedad sobre bases positivas es que ésta está formada por familias y no por individuos como pretende la ideología revolucionaria. En la sociedad doméstica el hombre rompe la cáscara de su individualismo y aprende los principios de la solidaridad.

Comte sostuvo que la vida familiar enseñaba una verdad indiscutible: la subordinación de los sexos y de las edades. Lamentaba, en frases de rancio abolengo católico, la corrupción de la vida familiar por la influencia anarquizante de las ideas revolucionarias. Cuando la filosofía positiva consolide para siempre la relación de los sexos, principio fundamental del matrimonio y la familia, habrá eliminado todas las reclamaciones sofísticas inspiradas por la ignorancia o la perversión "y cuyo único resultado práctico es degradar al hombre con el pretexto de perfeccionarlo".[16]

15 *Cours...*, t. IV, p. 393.
16 *Cours...*, t. IV, p. 403.

Sobre la base analógica del organismo viviente, Comte consideró el orden social como una creciente perfección de las funciones especializadas y como éstas reconocen una jerarquía fundada en su importancia, Comte consideró lógico establecer sobre tales prioridades la desigualdad de las clases sociales.

Llamó la atención sobre los defectos de una especialización exagerada en donde los intereses intelectuales fueran aguzados en un sentido único, con una irreparable pérdida en la visión del bien común. El progreso de la sociedad exige la especialización, pero por otra parte lo contraría porque provoca deformaciones profesionales. De un modo positivo este problema debe ser solucionado sin sacrificar el progreso al orden, ni el orden al progreso. Comte creyó que creando una función capaz de coordinar las diversas especialidades se podría atender a las exigencias del interés general sin disminuir la marcha hacia la diferenciación especializada.

La naturaleza de esta función social se le apareció con un marcado acento espiritual y social que recordaba demasiado el papel desempeñado por el sacerdocio durante la Edad Media. Comte no negó nunca el parentesco y reivindicó para sus futuros funcionarios la primacía del poder espiritual sobre el temporal. Porque esta racional subordinación, escribía, "se presentará ante nosotros como la más alta mejora social realizada en el sistema de la sociedad humana bajo la feliz influencia, hoy desconocida, del catolicismo preponderante en la Edad Media".[17]

Comte desarrolló su idea del dinamismo social cuando expuso la ley de los tres estadios. Para él el progreso no consistía solamente en mejorar las condiciones económicas del hombre, era un movimiento de conquista moral que apuntaba al desarrollo de los sentimientos más nobles y más generosos.

17 *Ibídem.*

La moral, meta suprema

En su *Curso de filosofía positiva* Comte no trató la moral como si fuera un fenómeno humano capaz de fundar una ciencia independiente. Todos los conocimientos del hombre se distribuían entre la fisiología y la sociología, la moral era una aplicación práctica de ambos saberes.

En el *Sistema de política positiva* cambió la perspectiva de consideración y convirtió a la moral en una ciencia que sumada a las otras seis coronaba el edificio de las disciplinas positivas. Esta modificación obedecía al nuevo valor concedido al sentimiento que, como inclinación autónoma y dominante en la economía del comportamiento, inspiraba la instauración de un saber que tendría sobre los otros idéntica superioridad. Pero este saber, a diferencia de los otros, no se imponía con las notas teórico-abstractas que caracterizaban esas formas del conocimiento, sino que trataba de regir la conducta en la vida conforme a cánones prácticos de orientación.

Toda la filosofía de Comte estuvo presidida por una preocupación práctica; por esa razón, para quien hubiera seguido con atención el desarrollo de su pensamiento, no era cosa muy extraña que éste culminara en una especulación religiosa. Los que se extrañaron, como Littré, o no habían leído el *Curso* con suficiente atención o habían considerado solamente los puntos que rimaban con la idea que ellos tenían del positivismo. En el *Sistema* Comte confiesa haber dedicado toda su vida a extraer de las ciencias las líneas de una sana filosofía capaz de servir de base a una verdadera religión. Ésta no podía ser sino universal (católica) y recabar para sí las notas que fueron la gloria de la Iglesia Romana en el período teológico de la humanidad.

Dejamos de lado todos los detalles litúrgicos de la nueva organización eclesiástica y con ellos la maniática

prolijidad del espíritu de Comte. Desde la *Torá* no se ha conocido una preceptiva codificada con tanto cuidado, ni se ha visto, en el ámbito de nuestra civilización, una ambición tan desmedida por penetrar con una legislación en los entresijos más íntimos de la conducta.

El sacerdocio estaba formado por los sabios, agrupados en una organización supranacional que, a semejanza de la Iglesia Romana, pusiera la ciencia por encima de los poderes políticos. Comte previó las terribles consecuencias de una ciencia puesta al servicio del poder político y quiso conjurarlas con el ingenuo expediente de esta pseudoiglesia sociológica. Creía en el poder salvífico de la ciencia, como Marx en el de la economía, y suponía que la gente caería de rodillas en cuanto descubriera el valor y la grandeza de la humanidad. Como muchos pensadores de su época creía en la inmaculada concepción del hombre y no veía con suficiente agudeza la perversidad que podía suscitar un culto fundado en la autodeificación.

Capítulo IX: *La esperanza en la historia (1)*

Fe y esperanza históricas

El hombre antiguo no conoció la fe en el esfuerzo progresivo del hombre y careció de esperanza en la historia. Para eludir la acción destructora del tiempo, se refugió en la perenne repetición de los arquetipos míticos. La historia era el reino de la corrupción y la muerte, pero al mismo tiempo era el momento único de la juventud y el esfuerzo heroico. Su condición efímera exaltaba el valor del gesto en el acto de la entrega al placer divino de la hazaña. No importaba que la muerte tuviera la última palabra y que las sombras frías del Hades envolvieran para siempre el alma. El minuto de la gloria perduraría en la memoria de los sobrevivientes y éstos tratarían de hacerle recordar su minuto inmortal, derramando para él la sangre de los sacrificios. Entonces recuperaría el instante único de la juventud y volcaría toda su nostalgia hacia el acto que pudo colocarlo sobre su condición de simple mortal.

La actitud agonal de la aristocracia helénica dio a este concepto las formas puras de su plástica y el impulso

sonoro de su canto. Cuando los últimos representantes de este estilo de vida dejaron la escena de la historia, Grecia comenzó a convertirse en un museo y sus albaceas culturales recogieron, para gloria del hombre, los ideales de su nobleza y supieron darle, en los grandes sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, el sello de la reflexión definitiva y liberarse para siempre de los lazos opresivos de la historia, no ya por el gesto juvenil de la proeza, sino por el esfuerzo mancomunado de los espíritus para exaltar la obra de la inteligencia, desligarla de sus ataduras carnales y devolverla en toda su pureza a la antigua patria del alma.

El cristianismo aportó un nuevo sentido de la vida y una actitud diferente frente al decurso de la historia. La existencia terrena del cristiano es una marcha hacia el Reino de Dios, cuyo perfil paradigmático está presentado por la fe como una realidad suprahistórica, más allá del tiempo y del trance sin apelación de la muerte. La fe, la esperanza y la caridad incoan en el hombre itinerante la ciudadanía de ese reino definitivo y lo sostienen contra las solicitudes carnales por la confianza puesta en Cristo y su resurrección gloriosa.

"No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los muertos, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza. Pues si creemos que Jesús murió y resucitó, así también Dios, por Jesús, tomará consigo a los que se durmieron en Él." [1]

El mundo moderno se formó en el contexto espiritual de motivaciones cristianas laicizadas y en cierto modo deformadas por una orientación de la conducta que pone sus preferencias en una valoración económica de la vida. El mundo de la historia es la única patria del hombre. Modificar nuestra situación terrenal de acuerdo con las exigencias de nuestra instalación material es el único fin capaz de despertar el ímpetu de nuestro esfuerzo creador. El conocimiento será medido en términos de poder sobre las cosas y la fe en las obras del hombre por su favorable influencia en el ejercicio de la faena transformadora. La esperanza, siempre regulada por la fe, no podrá trascender el campo que aquélla le señala. Será una esperanza puesta en el progreso, con un carácter decididamente histórico y cada vez más marcadamente colectivo.

[1] Pablo, *I Tesalonicenses*, IV, 12-13.

La razón es sencilla: los proyectos personales no nos sobreviven, mueren con nosotros. Los colectivos, en cambio, se benefician con la aparente inmortalidad del grueso animal social y desafían con su prolongación la limitación temporal de nuestra existencia. Mientras el burgués, agente y beneficiario de esta nueva concepción del mundo, conservó su antigua alma de siervo y el sentido de la comunidad familiar, trató de conciliar sus objetivos económicos con las creencias cristianas. Hizo más, convirtió las virtudes económicas en virtudes salvadoras y el enriquecimiento personal en una prueba de la benevolencia divina. La empresa capitalista tuvo un decisivo carácter familiar y el padre de una familia poderosa, calvinista, luterano con preferencia a católico, pudo morir más o menos tranquilo con la seguridad de dejar su capital en manos de los hijos y el alma en la confianza de un Dios amigo del progreso y del interés acumulado.

El protestantismo libró al hombre de la organización eclesiástica que daba orden y sentido a todos los actos de su vida y lo dejó espiritualmente abandonado a los demonios de la soledad. Este hombre desposeído de su vocación metafísica y volcado enteramente al ejercicio de sus tareas terrenas comenzó a ver el mundo como el único campo de su acción transformadora. Lutero y Calvino lo habían convencido de la inutilidad de cualquier esfuerzo personal para corregir la huella del pecado. La seguridad de salvarse por la sola fe o la de ser un pre-

destinado de Dios desde la eternidad ponían su conciencia en regla con respecto a la esjatología y pudieron poner toda su energía en edificar sus fortunas y atender sus negocios en la tierra. No se pensó más en la santidad como en una faena a cumplir por la armónica concurrencia de la buena voluntad y la gracia. El mundo se convirtió en su preocupación principal y el ocio, con toda la dignidad con que fuera pensado en otro tiempo, se volvió una mala palabra y signo de la haraganería oprobiosa en la que vegetaban los monjes. La negación del ocio, el negocio, se hizo el único acto con sentido y la vida económica adquirió un valor preferencial, hasta el punto que sus criterios comenzaron a servir de cánones para apreciar todas las actividades del hombre.

Mientras la valoración económica de la vida se realizó en términos individualistas, el capitalismo, como concepción del mundo y no como manera particular y aleatoria de montar una empresa, tomó un sello definitivamente liberal. Se tenía confianza ilimitada en que el libre juego de las fuerzas económicas traería espontáneamente la riqueza y la abundancia para todos. Era una esperanza nacida de la prosperidad comercial, pero pretendía fundarse en un conocimiento científico a salvo de cualquier interferencia espuria de orden religioso, político o simplemente moral. La masonería de los grupos financieros respaldaba con sajona seriedad el realismo de este sueño flamenco y trataba de difundir *urbi et orbi* la sana filosofía acuñada por los economistas ingleses. Los adeptos estaban por encima de toda confesión positiva y proclamaban su fe en el porvenir y la eficacia del sistema capitalista.

Nunca pensaron que la sagrada ley de la oferta y la demanda podía convertirse en principio inspirador de apetitos caóticos. No se les ocurrió que la muerte de la vida religiosa y del orden íntimo de las virtudes cristianas provocaría un vacío total de intereses espirituales y que

una reyerta confusa de aspiraciones y apetitos desordenados traería como consecuencia una demanda enloquecida y una oferta criminal.

Estos burgueses, todavía vagamente cristianos, no vieron que la droga, el crimen, el libertinaje y la subversión en todas sus formas podían ser negocio y que toda una categoría de hombres podría medrar explotando las insatisfacciones engendradas por una sociedad basada en el consumo.

El panorama no era claro. Un mundo fundado sobre esperanzas económicas y valorado en todas sus actividades por la rigurosa intervención del *ranking* y el *marketing* rompía de golpe todas las fronteras del orden y convertía la ciudad en una suerte de enorme loquero ofrecido a la concupiscencia de los más duros y mejor organizados para explotar el caos.

Marx y la esperanza en la historia

Carlos Marx fue un pensador burgués. Mal economista en el sentido riguroso y hasta científico del término, no fue mejor filósofo, pero tuvo el genio de dar al sentido exclusivamente económico de la vida un soplo de demencia religiosa que desató la esperanza en un cambio total provocado por el paso de los medios de producción de las manos del capitalista a las del pueblo organizado. Esta idea fue sembrada sobre una conciencia de la cual no había desaparecido la esperanza esjatológica en el Reino de Dios y de una transformación del hombre provocada por el fermento de la gracia divina y la conversión religiosa de la voluntad, pero en cuyas convicciones más profundas había entrado para siempre el culto del trabajo humano y la confianza en una redención puramente antropocéntrica.

Marx no examinó la actividad económica en su sentido lato, a la luz de la eficacia productiva. En ese orden

de reflexiones el capitalismo tiene sobre sus ideas todas las ventajas de la eficiencia y a su favor el peso aplastante de las estadísticas y el mejor *standard* de vida. Pensó la actividad económica en términos de una fuerza transformadora de la naturaleza y la dotó de un ímpetu soteriológico capaz de provocar el advenimiento de un "hombre nuevo", el producto de un salto cualitativo en la evolución de la especie. Era una idea *au jour*, nacida de una hipótesis biológica y de un tremendo deseo de que fuera verdadera para terminar con el dogma de la creación de la nada. Marx nunca supo bien qué cosa sería ese hombre socialista, pero el sueño armonizaba con sus ambiciones titánicas y coronaba el esfuerzo dialéctico de Hegel con un porvenir. Por el momento y hasta tanto la realización del socialismo no provocara el paso de la pre-historia presente a la verdadera historia, la visión de este fin último brotado del abrazo de la economía y el evolucionismo biológico incoaba la esperanza en la historia.

Tener esperanza en la historia es fundar el sentido de la vida en la huidiza movilidad del tiempo. Personalmente esa esperanza es insostenible, porque supone pasar por encima de la inevitable muerte individual. Puedo esperar más allá de la muerte y podrá discutirse la cordura de semejante esperanza. Pero esperar con el convencimiento de que la muerte tiene la última palabra es indudablemente una esperanza desesperada, o más simplemente una forma bastante complicada de la desesperación.

El marxismo no habla de esperanzas personales y trata de fundar una suerte de esperanza colectiva. Yo espero por otros, pero no por otros que esperan personalmente eso que yo espero por ellos, sino por otros que todavía no son y de los que a ciencia cierta no sé lo que esperarán, en caso de que esperen algo. Mi esperanza se adhiere a un espejismo que permitirá a las generaciones sucesivas ir sacrificándose una tras otra detrás de una ilusión que la muerte de cada uno apaga de un manotazo.

Marx y la posteridad hegeliana

Nació en Tréveris el 5 de mayo de 1818 y era el segundo de los ocho hijos de Enrique Marx. Su padre, hábil abogado de origen judío, llegó a ser consejero de la ciudad y su admiración por Prusia lo llevó hasta la conversión a la religión luterana en la que arrastró a sus hijos. Este paso no tenía significación religiosa y era más una muestra de piedad patriótica que de fe. Enrique Marx, como muchos hombres cultos de su época, estaba demasiado influido por el pensamiento iluminista como para adherir al valor sacramental del cristianismo.

Sin ser muy ricos, los Marx pertenecían a una fuerte clase media que por razones profesionales estaba vinculada con la nobleza de toga. "Es difícil pensar", observaba Achille Loria, "un ambiente más exquisitamente burgués y refinadamente aristocrático que aquel donde nace y transcurre sus verdes años el pontífice de la revolución."

La formación intelectual del joven Marx estuvo librada, fuera de las instituciones oficiales, a la influencia de su padre y de su futuro suegro, el barón Ludwig von Westphalen. Por indicación de ellos se impregnó de Voltaire, Diderot, Rousseau, Lessing y en general del pensamiento iluminista. Muy precozmente estas lecturas despertaron su deseo de sobresalir en las justas intelectuales libradas en el ámbito del gimnasio local.

En 1835 inició estudios universitarios en la universidad de Bonn, pero un año después pasó a Berlín donde hizo el descubrimiento filosófico de Hegel. En la capital de Prusia llevó la vida de un estudiante bohemio y desordenado. Leyó y habló hasta por los codos sin fre-

cuentar demasiado las aulas de la universidad donde se había inscripto para cursar derecho. Cuando murió su padre, abandonó los estudios jurídicos y adquirió un precario doctorado de filosofía en la universidad de Jena, con la sola presentación de su tesis *La filosofía materialista de Demócrito y Epicuro.*

Cualquier biografía de Marx puede ilustrarnos sobre sus años de aprendizaje periodístico, su frecuentación de los epígonos izquierdistas de Hegel y las dificultades que se creó siempre con su carácter tan difícil y absorbente. Expulsado de Alemania a raíz de algunas publicaciones comprometedoras, se refugió en París donde redactó con Ruge los *Anales francoalemanes.* Su dedicación a la Revolución se hace definitiva y completa y su lucha contra la miseria pasa del terreno ideológico al personal. La amistad con Engels fue el gran encuentro de su vida porque halló, en este gran burgués, un apoyo intelectual y financiero que lo salvó de la soledad y la penuria.

Expulsado de Francia y refugiado en Bruselas bajo la protección de Engels, redactó junto con éste el *Manifiesto comunista,* posiblemente el mejor resumen de su propia doctrina.

Sus escritos doctrinarios y polémicos se suceden en el fragor de los acontecimientos de una época rica en conmociones y bajo la presión de una miseria económica que sólo la generosidad de Engels logró paliar. Después de un desdichado periplo por el continente se radicó en Inglaterra, donde vivió hasta el fin de sus días sin que el consuelo del éxito literario o político aliviara su situación. Marx es un *best seller* póstumo, y los últimos años de su vida los pasó en un estado de ánimo decididamente amargo.

Murió el 14 de marzo de 1883, a los sesenta y cinco años de edad. Karl Liebknecht, después de asistir al sepelio y enterrarlo en un pequeño cementerio de Londres, escribió un obituario donde expresó la veneración que Marx despertó en algunos de sus seguidores.

"El más grande cerebro de la segunda mitad del siglo XIX ha dejado de pensar... Aunque esta tarde lo había visto yo mismo en su lecho con la rigidez cadavérica en el rostro, no puedo creer por eso que esta cabeza genial debe haber terminado de fecundar con sus ideas poderosas el movimiento proletario de los dos mundos. Lo que todos nosotros somos por su mérito, y lo que el movimiento actualmente es, se lo debe a su actividad teórica y práctica. Sin él yaceríamos siempre en el desorden de la confusión." [2]

Por proceder de un sobrio cultor del materialismo histórico, la nota necrológica concede demasiado a la proyección personal de Marx sobre el movimiento revolucionario. Liebknecht parece haber obedecido a un gusto por la necrofilia que concede demasiado a la manía de inaugurar el procerato junto con el cadáver. No hay reparos en aceptar su opinión, toda vez que no nos detiene ningún respeto especial por el valor de las masas en la promoción de hechos e ideas significativas. Marx tiene ganado su lugar de honor en la constitución del caos moderno y ninguna fobia antiheroica podrá disputarle esta gloria.

Rendido este sentido pésame a la figura del héroe socialista, nos queda el beneficio de una duda bastante grande sobre el valor de la doctrina marxista y las condiciones de este pensador que Liebknecht pone tan fácilmente a la cabeza de su siglo. Su proyección universal, su triunfo ecuménico y la futura posibilidad de ver sus ideas triunfantes en todo el mundo, no dicen nada respecto de su grandeza intrínseca y de su capacidad para promover valores de civilización y cultura. Errores doctrinarios tan manifiestos e intelectualmente

[2] Citado por F. Olgiati, *Carlos Marx,* Bs. As., Difusión, 1950, p. 34.

pobres como el liberalismo han llenado dos siglos de historia y han sumergido el mundo entero bajo la masa de sus sofismas.

Si se trata de justificar su influencia con el pensamiento de que hay verdades relativas a las distintas épocas históricas y que el marxismo, pese a la pobreza de sus fundamentos filosóficos, es la verdad de nuestro tiempo, se habrá dicho una de esas "gansadas" cuyo aval universitario no las libra de ser imbéciles.

Materialismo dialéctico

La exposición de un sistema filosófico no se puede hacer, desde un punto de mira crítico, sin un cierto detrimento de la objetividad y como esto es inevitable, nos hacemos responsables de la disposición, de la distribución, de la selección de los textos.

Dijo Lenín que Marx resolvió todos los problemas planteados por el pensamiento más avanzado de su época. Su doctrina fue una consecuencia directa y una feliz conclusión de la ideología alemana, la economía inglesa y el pensamiento social francés.

De la filosofía alemana tomó el sistema hegeliano, su punto culminante, y puso de pie lo que el gran pensador tudesco había colocado con la cabeza para abajo. Marx, en *El capital*, explica esta rectificación: "Para Hegel el proceso del pensamiento mismo, que transforma bajo el nombre de Idea en un sujeto absoluto, es el demiurgo de la realidad y ésta su manifestación exterior. Para mí, al contrario, las ideas no son sino las cosas materiales traspuestas y traducidas en la cabeza de los hombres." [3]

Como se ve: un pensamiento claro y en la línea feliz de las reflexiones capaz de convencer a cualquier

[3] Marx, C., *El capital*, t. I, p. 17.

idiota de su genio filosófico. No faltará el jesuita a la página que advierta en la frase una intención práctica que la exime de cualquier comentario académico. Porque —¡claro está!— el genio de Marx requiere cautelas que no están al alcance de un mediocre.

De todos modos la mistificación impuesta por Hegel a la dialéctica cuando invirtió su sentido no le impidió haber expuesto por primera vez el desenvolvimiento de la historia en sus formas generales completas y conscientes, pero en "Hegel la dialéctica se mantiene cabeza abajo, hay que darla vuelta para descubrir el núcleo racional, bajo la envoltura mística".

Este núcleo racional está dado por las relaciones de trabajo. Cuando Marx descubrió en el régimen económico la clave explicativa de la evolución social, podemos asegurar que halló los pies del sistema hegeliano y desde ese momento abandonó para siempre las lucubraciones filosóficas y se puso a estudiar las ciencias económicas. *El capital* fue el resultado de una larga faena reflexiva en la que agotó todas sus reservas.

Las ideas económicas sostenidas en su libro habían sido avanzadas por Adam Smith y David Ricardo. Marx los continuó y con rigor teórico de prosapia hegeliana demostró, entre otras cosas, que el valor de una mercadería depende del trabajo socialmente necesario para producirla.

Está en su libro, negro sobre blanco, y como el prestigio de Marx está consolidado por una apologética permanente, hay quienes descubren en esta definición un sentido misterioso oculto bajo la apariencia de su necedad absoluta. Si se consulta la realidad, la definición es apenas un deseo impregnado de moralismo pequeño burgués. La doctrina de la plusvalía completó su teoría económica y aunque su valor científico dista mucho de satisfacer a nadie, habrá que pensar con el discutido León Trotsky que "quien posee la plusvalía

es dueño del Estado, tiene la llave de la Iglesia, de los tribunales, de las ciencias y de las artes".

Poseer estos resortes de la sociedad es ser directo beneficiario del trabajo humano. Hasta ahora los privilegiados han sido pocos; Marx nos asegura que el sentido de la historia brega para que toda la sociedad se beneficie por igual. Es el sueño de *Gracchus* Babeuf respaldado por la dialéctica hegeliana. Omito toda reflexión sobre la viabilidad de este sueño, pero debo admitir que, administrado por gente hábil, puede convertirse en un ariete excelente para destruir los fundamentos de la sociedad de consumo. Lenín, que nunca escribió una frase sin pensar en su poder destructivo, dijo que "el marxismo enseña al proletariado a salir de la esclavitud en que ha vegetado hasta hoy. Tan sólo la teoría de Marx ha dilucidado la verdadera situación del proletariado en el régimen capitalista".[4]

La filosofía de Marx tiene un propósito práctico: liberar al hombre de las enajenaciones económicas que impiden la plena realización de su naturaleza social. Esta faena es vasta y complicada. Exige ser llevada a buen término con una aplicación tenaz y metódica de todos los recaudos impuestos por el carácter de la labor. Marx criticó ácidamente a los "ideólogos alemanes" perdidos en el laberinto de interminables discusiones teóricas, como si el problema de la liberación del mundo obrero fuera una cuestión académica. Trató de hacer comprender a sus contemporáneos el papel enajenante de la religión, la filosofía, la ciencia, el arte y el derecho, pero los advirtió sobre la naturaleza aleatoria de tales enajenaciones. Sin lugar a dudas todas ellas colaboraban con los beneficiarios del régimen opresor para mantener sometidos a los oprimidos, pero dependían

[4] Citado por Th. Maulnier, *El pensamiento marxista*, Bs. As., Huemul, 1965, p. 23.

en su existencia de la infraestructura económica del orden social.

Ser materialista era, precisamente, admitir en toda su extensión el peso de esta dependencia y salir al encuentro de los pequeños idealistas de izquierda que pretendían disolver el problema de la liberación humana en miserables discusiones religiosas, filosóficas o jurídicas. No puede haber emancipación si no se cambia radicalmente la estructura económica de la sociedad. Marx supo siempre que este problema no era económico, sino político y estuvo dispuesto a enfrentarlo en este terreno, subordinando a su realización el aparato nocional de su ideología.

Reconoció a Hegel el mérito de haber planteado con rigor el tema de la evolución histórica de la conciencia, pero le reprochó haberlo dejado a la mitad del camino convirtiéndolo en un juego sutil de alta prestidigitación filosófica. Cuando el hombre ha tomado conciencia clara de su posición en el desarrollo de la historia humana, debe pasar inmediatamente a la acción revolucionaria. El mundo conceptual de Hegel no podía plegarse a esta exigencia. Estaba planteado en un terreno demasiado ideal para poder influir de modo efectivo en un movimiento de masas. Había que cambiarlo y darle toda la fuerza de una interpretación más fácil y más realista del mundo y de la historia. En esta faena Marx comprometió su genio y hasta su salud mental. Las cosas no salieron como hubiera deseado y a pesar de su tremendo esfuerzo, quedó con la impresión de no haber podido superar a Hegel, ni haber dado a los hombres una explicación sencilla y real del universo.

Se podrá argüir que el materialismo dialéctico no se propuso fraguar una teoría de la acción humana en sus condiciones objetivas universales. Trató de ser una toma de conciencia correspondiente a las circunstancias históricas creadas por las contradicciones de la socie-

dad capitalista. En tanto esta toma de conciencia es solidaria con la clase despojada de su condición humana, el marxismo representa el esquema más completo para apoyar la revolución contra el capitalismo.

No es una teoría de la acción política, ni una justificación *a posteriori* de la Revolución. No quiere ser tampoco una ideología y pretende, dentro de esta óptica, aparecer como la expresión concreta de la vida social en su movimiento histórico. El marxismo descubre a las conciencias individuales su inserción en la historia y su solidaridad con el proletariado para superar las contradicciones dialécticas del capitalismo.

"El comunismo", dirá Marx en una de sus más lúcidas intuiciones proféticas, "como abolición positiva de la propiedad privada, considerada como la separación del hombre de sí mismo. El comunismo como apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre, como retorno del hombre a su propia naturaleza social, es decir a su verdadera humanidad y habida cuenta de toda la riqueza del desarrollo anterior. El comunismo por su naturalismo acabado coincide con el humanismo. Es la verdadera conclusión de la querella entre la existencia y la esencia, entre la objetividad y la afirmación de *sí*, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve."[5]

No hace falta una gran familiaridad con el pensamiento de Hegel para advertir el linaje de este trozo, pero vista la influencia del idealismo absoluto y de la visión poética que preside su idea del mundo, surge en nosotros la pregunta por la razón de su interpretación materialista y dialéctica de la realidad.

[5] Citado *ibíd.*, p. 161.

¿Por qué materialismo?

El párrafo transcripto más arriba, con todo su impulso hegeliano, parecía aludir a una fuerza espiritual capaz de anular las contradicciones en una síntesis superadora. Pero Marx desconfiaba del término *espíritu*. Lo había visto usado hasta la saciedad por los epígonos de Hegel y siempre en opíparos connubios con los dueños de la situación. Su gusto innato por lo concreto y palpable lo llevaba a querer una libertad que no se contentara con declamaciones y para esto convenía evitar las transposiciones idealistas de sus viejos compañeros de ruta. Feuerbach lo proveyó con la noción de materia y Marx trató de cargarla con todo el prestigio de lo real.

¿No es materia todo cuanto puede sufrir una transformación? Y si todo el universo tiene la plasticidad de cambiar conforme al ritmo impuesto por las fuerzas impersonales que lo recorren, ¿por qué no llamarlo materia? ¿Acaso el hombre mismo no cambia, no modifica su mente, sus ideas, sus sentimientos? ¿Por qué no suponerlo materia de las diversas transformaciones recibidas?

Un tomista no tendría nada que decir respecto de la vastedad del concepto y lo aceptaría incluso aplicado al acto espiritual del hombre. Marx fue más allá y convirtió a la materia en el *ontos on* de la pregunta griega sobre la realidad. La materia era el ser en su sentido absoluto y total.

Con un pequeño esfuerzo de imaginación, podemos concebir el universo como una entidad plástica sometida a las transformaciones impuestas por la energía que lo alienta y en vista de su capacidad receptiva llamarlo también materia, pero resulta algo más difícil designar con el mismo término al sujeto que cambia y a la fuerza que provoca ese cambio. No obstante en la terminología de Marx, ambos son materia.

"Términos como *materia* y *movimiento*", tratará de aclarar Engels, "son, simplemente, abreviaciones en las que se expresan cosas diversas percibidas por nuestros sentidos y que poseen propiedades comunes. Por eso la materia y el movimiento no pueden ser conocidas sino mediante la indagación de cada forma de materia y movimiento. Sólo conociendo esas formas llegamos a conocer la materia y el movimiento en cuanto tales."[6]

De ser así habría que cambiar un poco el elenco de nuestra reflexión, porque habría formas y no solamente materia. El marxismo no se detiene en esta nueva estructura y en cuanto puede afirma que la materia es todo lo real, y como la realidad es percibida bajo la apariencia del cambio, la materia es lo que sirve de sustrato al cambio y al mismo tiempo aquello que provoca la transformación.

La idea abarca todo cuanto existe y toma en su vasto seno todas las distinciones. La materia es el principio explicativo del cambio y la permanencia de los entes y conforme a este monismo ontológico, tanto el cambio como la relativa permanencia de un sujeto de cambio son atribuibles al mismo principio. Admitir esta verdad es aceptar la contradicción en el seno del ente real y por lo tanto la aptitud de la materia para forjar su propia negación y elevarse dialécticamente hasta una síntesis superadora.

Marx vio la dificultad de incluir la negación en el movimiento de la materia, pero si quería salvar una explicación dialéctica del universo, tenía que hacer un esfuerzo para que la materia se comportara como un espíritu y diera satisfacción a las dos vertientes de su inspiración filosófica: Hegel y Feuerbach.

Escribió: "Mi método dialéctico difiere del método hegeliano por la base, es su contrapuesto. Para Hegel

6 Citado por G. Wetter, *El materialismo dialéctico soviético*, Bs. As., Difusión, 1950, p. 212.

el movimiento del pensamiento que personifica bajo el nombre de *Idea* es el demiurgo de la realidad, la cual no es sino la forma fenomenal de la Idea. Para mí, por el contrario, el movimiento del pensamiento no es más que el reflejo del movimiento real, traspuesto y transportado en el cerebro del hombre... Pero bien que, gracias a su confusión, desfigura la dialéctica por el misticismo, no es menos cierto que ha sido el primero en exponer el movimiento del conjunto. En él la dialéctica marcha con la cabeza para abajo, basta ponerla sobre los pies para hallarle una fisonomía razonable."[7]

Lo difícil será hallar la dialéctica en los pies, porque precisamente donde se encuentra es en la inteligencia, y cuando Hegel trataba de explicar el decurso del mundo por medio de la dialéctica, no tenía más remedio que hacer del Demiurgo un espíritu. En esta página, que parece haber escrito para uno de esos gruesos compadres cuya esporádica fricción con la filosofía era a través de los panfletos partidistas, Marx elude el problema metafísico planteado por su materialismo dialéctico y se limita a un par de bromas banales sobre una teoría del conocimiento que inventa por exigencias de la causa.

En trabajos menos sectarios reconoció su deuda con Hegel y opinó que éste había sido el último filósofo de Occidente. En este terreno no se lo podía superar y a pesar de sus forzudos llamados al realismo, Marx, filosóficamente hablando, es un prisionero del hegelianismo. Su idea de la materia como fundamento de la realidad está vulnerada por la persistencia en ella del movimiento dialéctico que la dota con todas las características del Espíritu Absoluto de Hegel. Si se piensa bien su materia es eterna; tiene conciencia de su propia realidad a través de la conciencia humana; se mueve conforme a un

7 C. Marx, *El capital*, trad. francesa de Roy, t. I, pp. 350-351.

ritmo racional de afirmaciones y negaciones y da a la historia una orientación finalista, perfectamente conocida por todos los adherentes al partido comunista.

Pero los epígonos del marxismo opinan que hacer una consideración teórica de sus afirmaciones es sacarlas de su propio quicio. Quieren que el marxismo sea una praxis y no una teoría del universo. Todo cuanto hay en Marx de secreto, de oculto, de genial y misterioso se abre sobre esta proyección política. Ahí se juega la coherencia íntima del sistema.

¿Por qué es dialéctico?

Uno de los personajes de *La condición humana* de André Malraux definía el marxismo diciendo que era el método revolucionario por antonomasia, el único para poder vencer sin traicionarse. Pero nadie vence si no conoce bien al enemigo y plantea su estrategia sobre un claro saber de las fuerzas en pugna. Con este propósito, Marx aplicó el método dialéctico para captar las contradicciones sociales, exasperarlas y provocar el paso a la síntesis propuesta por la Revolución.

Para Hegel las contradicciones eran reales, porque partía de una ontología espiritualista y la negación formaba parte del contexto concreto del mundo. Su aforismo "Todo lo racional es real y lo real es racional" era una breve condensación de su filosofía, y como colocaba un logos divino en fundamento del universo, no resultaba violento poner la negación en el meollo mismo de la realidad.

El marxismo se esforzó por dar todavía más contundencia a los fundamentos reales de las contradicciones y previene, en más de una oportunidad, contra los que pretenden reducirlas a un plano puramente lógico. "En los hechos, el filósofo, como todo ser humano, está obligado a buscar la verdad, a tantear, a avanzar paso

a paso, confrontando las experiencias, las hipótesis, los conocimientos ya adquiridos, con todas sus contradicciones." [8]

Respecto del problema de las contradicciones reconoce Lefebvre que puede haber dos actitudes. Una de ellas consiste en negarlas, reduciéndolas a una modalidad típica de nuestro conocimiento. Para esta forma de pensar, la verdad existe como algo acabado a que el hombre "podría o debería llegar mediante una intuición o una revelación misteriosa que pondría frente a la verdad eterna, inmóvil". La otra actitud reconoce la existencia de las contradicciones y su presencia objetiva. Su método es, sin discusión, el método dialéctico.

Examinemos un momento la disyuntiva planteada por ambas actitudes y observemos la caricatura que hace Lefebvre de la posición clásica. ¿A quién se refiere? ¿A Parménides ¿O pretende con esa sucinta declaración denotar todo el pensamiento tradicional?

Dejémoslo así y veamos qué sucede cuando uno enfrenta la realidad provisto con el infalible método dialéctico. Se trata de encontrar los aspectos contradictorios y luego la unidad en el conjunto del movimiento. La investigación debe tomar en cuenta las diferencias existentes en el objeto y examinar sus elementos constitutivos para descubrir las contradicciones capaces de explicar su movimiento. La vida del objeto considerado y el movimiento de la materia estudiada se reflejan en las ideas expuestas. Agrega Lefebvre, no sin ingenuidad, "hasta el punto que los lectores se imaginan a veces hallarse frente a una construcción *a priori*".

Para evitar este posible equívoco de un lector demasiado perspicaz, pone tres ejemplos de contradicciones, tomados de diversos niveles de realidad, que ponen en evidencia el absoluto desprecio que sienten

8 H. Lefebvre, *El marxismo*, Buenos Aires, Eudeba, p. 25.

los marxistas por las cuestiones ociosas de la metafísica: lo positivo y lo negativo, el proletariado y la burguesía, el ser y la nada.

No se precisa ser Aristóteles para comprender que lo "negativo" y la "nada" no pertenecen a ningún sector de la realidad y que son gruesos entes de razón, metidos por la inteligencia para delimitar mejor las realidades. No examino por ahora las nociones de proletariado y burguesía, a no ser para recordar que los hombres son propensos a confeccionarse una conciencia falsa en orden a sus situaciones sociales. Los distintos intereses suelen crear suficientes motivos de fricción para crear la contradicción buscada. También podrían hallarse motivos de complementariedad y armonía. Pero éste es otro cuento y en los asuntos humanos uno encuentra lo que quiere, porque el espectro pasional posee matices asombrosamente diversos.

Por ahora nos limitaremos, en aras de la comprensión, a afirmar que "la realidad que debemos aprehender a través del análisis y reconstruir mediante la exposición sintética es siempre una realidad en movimiento". Es decir, algo no terminado, *in fieri*, un proceso en vía de realización permanente y en cuyo seno la contradicción, el elemento negativo, juega un indispensable papel mediador.

Mi objeción parte del principio que el hombre posee un fundamento estable y fijo de operaciones libres. Eso que el griego llamó *physis* y el latino *natura*. Por lo tanto ser burgués o proletario no constituye un antagonismo tan radical, capaz de despojar al proletario de su naturaleza humana. Para Marx la condición obrera implica una situación infrahumana y se convierte en una negación que exige, por su condición contradictoria a la causa enajenante, en el paso necesario para la conquista de la verdadera naturaleza humana.

El hombre auténtico será el resultado sintético de

esta oposición y con él comenzará la verdadera historia. Para Marx, como para Hegel, nuestra época señala el término de un período de luchas y antagonismos y la iniciación de una nueva edad.

Evolucionismo y teoría del salto cualitativo

El optimismo dialéctico racionalista y el materialismo histórico necesitaban ser complementados por la teoría general de la evolución biológica. En esta hipótesis vieron siempre un hecho comprobado y con esa falta total de matices para percibir los márgenes de error en sus presupuestos la adoptaron como dogma indiscutible.

Una explicación sobre el origen de la vida que sólo tome en cuenta los datos provistos por nuestra experiencia terrena conduce, inevitablemente, a adoptar una hipótesis evolucionista en el sentido más lato y menos comprobable del término. De otro modo caemos en el dominio de la metafísica o de la teología y todos sabemos que los "espíritus fuertes" prefieren una explicación mágica a otra que les recuerde la existencia de Dios.

Dos teorías fueron propuestas para dar cuenta de la evolución de las especies. El "lamarquismo", que atribuía las variaciones a la influencia del medio ambiente y a la actividad concomitante de los organismos en su esfuerzo por adaptarse a su rededor geográfico. Esta tesis, de una impresionante simplicidad, tropezaba con las conclusiones de la genética: las modificaciones producidas por el medio y la actividad del individuo no se inscriben en el patrimonio hereditario de las especies y por lo tanto carecen de valor evolucionista.

Para levantar esta dificultad señalada por la genética, los biólogos consideraron que todos los cambios capaces de provocar una alteración específica se inscriben en las complejas ecuaciones cromosomáticas y por

esa razón son transmisibles. A esta teoría se la llamó "mutacionista".

Los partidarios del "mutacionismo" pensaron que los cambios en las estructuras cromosómicas jugaban un papel de primer orden en la selección natural. Las mutaciones desfavorables desaparecían pronto, las indiferentes podían o no persistir, pero las ventajosas terminaban por imponerse sobre el modelo antiguo. Era la expresión del optimismo revolucionario en el terreno de la biología. El medio ambiente actuaba sobre la base genética transformada y completaba la explicación del esquema por eliminación, conservación y reemplazo.

Jean Rostand, colocado en el campo hipotético de esta teoría, admitió la existencia de tales mutaciones y aceptó la formación de especies nuevas y quizá, no había ninguna seguridad, de géneros nuevos. Pero ateniéndose a las observaciones realizadas escribió: "Las mutaciones que nosotros conocemos ofrecen casi todas un carácter empobrecedor, destructivo y sustractivo. Y ni aun en aquéllas que parecen aditivas, enriquecedoras, se puede observar un aporte nuevo a la especie, algo capaz de ser verdaderamente evolutivo."[9]

Era el baño de agua fría en el baluarte de la biología, la contrarrevolución que levantaba la cabeza. Rostand no cree en Dios y no desdeña la posibilidad de que "en otros tiempos y bajo la acción de un medio totalmente distinto" las cosas pudieran haber sucedido de acuerdo con los sueños del progresismo evolucionista; pero en la actualidad tales ideas no están corroboradas por los hechos.

¿Basta esta observación negativa para dar por tierra con la teoría de la evolución? Rostand no lo cree. Si se renuncia a la hipótesis evolucionista, debe admitirse la existencia de un factor metafísico para dar

[9] Jean Rostand, *L'homme*, París, Gallimard, 1962, p. 125.

cuenta de la aparición de una especie en un momento y en una ocasión determinada de la historia del mundo. Una reflexión sobre los orígenes llevada a buen término y en total acuerdo con las exigencias de la ciencia, no puede admitir la solución teológica sin grave detrimento para la inteligencia.

El marxismo no se conforma con esta modesta aceptación del evolucionismo. Quiere una profesión de fe, fundada en la aceptación *ne varietur* de tres leyes rectoras del proceso evolutivo: a) todo está en movimiento, b) el movimiento es lineal y ascendente, c) tiende siempre a la realización de formas más completas y mejores...

Para explicar el paso de un nivel óntico a otro superior, el marxismo elaboró la tesis del "salto cualitativo", transplante dialéctico del fenómeno vital de la mutación y que permitía solucionar "verbalmente" la aparición de una "realidad nueva", sin recurrir a una explicación metafísica. Como otros temas filosóficos la teoría del salto cualitativo está ilustrada mediante el apoyo de algunos fenómenos físicos al alcance de cualquier observador y que tienen la virtud de no probar en absoluto lo que pretenden.

Engels cree que el paso del estado líquido del agua al de vapor es prueba irrefutable de un salto cualitativo, y afirma: "En el interior del salto busca la ciencia los grados, los eslabones, y su descubrimiento constituye el triunfo de la ciencia y de la praxis."

El ejemplo tomado por Engels no verifica su teoría, y cuando el agua vuelve de su estado vaporoso a su antigua condición líquida muestra el poco respeto que tiene por la Revolución.

Pero lo esencial para el marxismo es aplicar la doctrina del salto cualitativo a las transformaciones del orden sociopolítico. Marx creyó que la sociedad humana

vivía en trance de una evolución perfectiva permanente y que el crecimiento acumulativo de las contradicciones provocaba el disparo de un salto dialéctico transformador.

Capítulo X: *La esperanza en la historia (2)*

Materialismo histórico

Si la materia es el ser verdadero, resulta redundante suponer su intervención en todos los niveles de la realidad. Esto sucede siempre y en cualquier filosofía que se respete. Por ello no extraña ver a Marx en busca de las condiciones materiales que determinan el orden social en un lugar y en una época cualquiera de la historia.

Lo real es la materia. Descubrir la materia en los movimientos sociales es ponerse en contacto con las fuerzas que explican las diferentes formas de convivencia. Todavía más, es entrar a fondo en la posesión del motor que impulsa el curso diacrónico de la existencia humana.

¿Pero cuál es esa materia y cuáles las motivaciones reales de la conducta del hombre?

Marx se burla de Proudhon y sus devaneos pequeñoburgueses cuando intenta hallar en los grandes pensamientos el motivo principal de la historia. El culto de la autoridad o el individualismo no dicen por sí so-

los absolutamente nada. Deben encontrarse las causas materiales que expliquen uno y otro, para no tomar el rábano por las hojas. Como la "Providencia" de Bossuet, esos grandes ideales no significan nada, son "una forma declamatoria, una manera como cualquier otra de parafrasear los hechos".[1]

El fundamento está en los factores económicos de la producción, porque son ellos los que imponen su modalidad al arte, a los sentimientos, a la filosofía, a la moral, a la religión y a las instituciones políticas y jurídicas. El hombre es esencialmente un trabajador (en griego diríamos un poeta), porque su tarea específica consiste en transformar la realidad terrestre para convertirla en la casa del hombre, en el lugar donde su naturaleza demiúrgica pueda expandirse libremente. Este trabajo continuo sobre el medio se proyecta en su propia realidad anímica y provoca cambios paralelos y concomitantes a los producidos en el mundo exterior, que son el eco en la conciencia de la estructura económica adoptada en un momento de la historia.

Engels quedó asombrado cuando captó en toda su plenitud la idea fundamental de su amigo. Le pareció el descubrimiento más genial de la época y no lo disminuyó atribuyéndolo, sin otro matiz, a un reflejo de la sociedad capitalista en la conciencia de Marx.

El descubrimiento valía para siempre y el propio Marx tuvo el presentimiento de este valor cuando en la *Contribución a la crítica de la economía política* escribió: "En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la

[1] Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Bs. As., Signos, 1970, p. 87.

estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política a la cual corresponden formas sociales determinadas de conciencia." "El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia."[2]

El empeño loable de Marx por poner sobre sus pies el sistema hegeliano lo llevó a despreciar exageradamente ciertos recaudos especulativos que Hegel supo manejar con más fineza. Definir al hombre como un trabajador, como el verdadero demiurgo de la realidad, era poner en todas sus tareas el sello de su espíritu poético y aspirar a un encuentro definitivo, en términos de conciencia, con el fundamento absoluto del mundo.

A Marx no le gustó mucho este modo de entender las cosas. Le recordaba demasiado el lenguaje teológico y aspiraba a una explicación menos ardua, más sencilla y mejor adecuada a las situaciones prácticas planteadas por la vida real. Reconocía la huella del hombre en todas las transformaciones impuestas por su trabajo, "porque aquello que distingue al peor arquitecto de la abeja más experta es que construye la célula en su cabeza antes de hacerla en su colmena". Pero este proyecto es una elaboración de la mente en estrecha dependencia de la realidad y en cierto modo una respuesta a las exigencias concretas del mundo.

Marx a esta actividad escindida en un plan y una acción posterior transformadora, la llamó *praxis*, aunque en realidad corresponde a lo que los griegos entendieron por *poiesis*, y ya con absoluto desprecio de las fórmulas clásicas, dio el nombre de *teoría* al aspecto puramente programático de esta actividad.

[2] Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Aldus, 1970, p. 37.

Es curioso observar su insistencia en hacer depender el valor de las respuestas humanas del carácter material del estímulo, sin explicar por qué un mismo estímulo puede provocar distintas respuestas. La respuesta de la abeja a las solicitaciones del ambiente es siempre la misma y de no mediar un impedimento insalvable, exitosa. El hombre no solamente varía el repertorio de sus respuestas sino que muchas veces éstas fracasan por carecer de un conocimiento adecuado de la realidad. Esto introduce en la cuestión un elemento que la filosofía de Marx no toma mucho en cuenta y es precisamente eso que los griegos llamaron *teoría*.

La teoría es el orden inteligible que posee la realidad con independencia de mi proyección sobre ella o de las exigencias reclamadas por mi necesidad. Lo que sé del mundo que me rodea y de mi propia realidad natural influye en mi acción y tanto puede desatarla como impedirla, señalando con sus límites "abstractos" las fronteras de la posibilidad o de la imposibilidad teóricas.

Marx discutió íntimamente con Hegel a lo largo de toda su vida y trató vanamente de dar, en los comienzos de su carrera filosófica, una solución adecuada a los problemas planteados por el gran pensador alemán. Ninguno de sus libros filosóficos lo satisfizo y podemos afirmar, sin ofender a nadie, que apenas alcanzan a ser esbozos de crítica filosófica. *Nel mezzo del cammin* de su vida renunció a la tarea de superar al maestro tudesco en este tipo de actividad y consideró que dada la naturaleza fundamentalmente demiúrgica del hombre, era más lógico proyectar el cambio y poner todo su esfuerzo en realizar la Revolución, que perder el tiempo en elucubrar una nueva explicación del universo.

Él sería el artífice de la Revolución y probablemente su jefe genial, el Napoleón de la *Fenomenología del Espíritu*, si las cosas sucedían conforme a sus previsiones.

Mientras tanto convenía preparar el terreno con un

programa bien fundado del nuevo paso que debía dar la humanidad. El *Manifiesto comunista* fue el rápido diagnóstico de la época y un ceñido pronóstico de todo aquello que más tarde trató de explicar en *El capital*.

Todos sabemos que su obra principal nunca fue terminada y puede decirse sin menoscabo por lo que en ella puede haber de original que ha quedado como un inmenso borrador, donde sus pedisecuos hallarán una cantera inagotable de sugestiones y sus detractores una ancha avenida para dar paso a todas las contradicciones acumuladas por el ilustre pensador.

Marx debió dar en *El capital* las pruebas terminantes de su materialismo histórico y si no las dio, trató de hacerlo con paciencia alemana y una tenacidad que habla más de fatigas que de talento.

La idea general estuvo esbozada en sus trabajos anteriores y no ganó ni en claridad ni en agilidad con esa acumulación de informaciones, siempre innecesarias y rara vez esclarecedoras. Una verdad aparece allí definitivamente probada y es la orientación fundamentalmente económica de la sociedad europea a partir del triunfo de la burguesía. Por la proyección de esta sociedad sobre todo el mundo habitado, lo económico se convierte en el gozne en torno del cual girará la historia de la humanidad en estos últimos dos siglos.

La constatación de este hecho histórico le dio la certeza de que siempre había sido así. Para probarlo inventó su doctrina del materialismo histórico y llevó su ataque contra el espiritualismo hegeliano, convencido de que era el único digno de un antagonista como él.

Materialismo y hegelianismo

Todos conocemos por experiencia las necesidades fundamentales del animal hombre. Nutrirse, crecer, multiplicarse, abrigarse y guarecerse, para no mencionar sino

las primarias. En este repertorio de exigencias el hombre no va mucho más allá de cualquier otro animal, pero convertir la satisfacción de tales apetitos en clave explicativa de la respuesta humana al mundo será siempre una aventura comprometida.

Los lazos de la convivencia tienden a solucionar estos problemas de sobrevivencia y Marx los llama "relaciones de producción". La organización de tales relaciones constituye la estructura económica de la sociedad. Un cambio cualquiera provocado por el descubrimiento inteligente de una fuerza real efectiva —el impulso motriz del viento o del agua o la energía del vapor— transformará el modo de producir bienes y por ende todo el haz de las relaciones entre los hombres. Marx nos aseguró que el molino de viento creó un Estado feudal y el de vapor un Estado industrial.

Dejo a los historiadores profesionales la digestión de una simplificación de este tamaño y me limito a reflexionar sobre un aspecto que la mitología materialista de Marx no considera.

Un recaudo: para comprender bien el pensamiento de Marx es necesario leer con atención a Hegel, porque con él discute permanentemente y sobre los argumentos del pensador idealista afila los suyos propios.

Hegel no es el imbécil que pretendía explicar el mundo mediante un sistema que funcionaba con la cabeza para abajo. Su punto de mira fue tan realista como el de Marx y si nos atenemos a la observación de los hechos, lo fue mucho más a pesar de los rugidos con que el profeta de Tréveris acusaba su "misticismo".

En la relación hombre-mundo, Hegel observaba el carácter *sui generis* de la respuesta humana, porque ésta, aunque estuviera condicionada por la animalidad, era, en cualquier situación, una respuesta inteligente. El hombre satisfacía sus necesidades genéricas de acuerdo con una "forma" impuesta por su naturaleza racional.

Descubrir la fuerza motriz del viento o del agua, inventar las muelas de piedra y coordinar estos elementos de una manera funcional y coherente, era siempre posterior al descubrimiento de un orden inteligible en el mundo exterior y en total correspondencia con la aptitud humana para percibirlo. La concreta síntesis entre la inteligencia y la inteligibilidad le inspiró a Hegel la idea del espíritu como manifestación y como expresión de la íntima connaturalidad entre el hombre y el universo.

Marx se limitó a señalar la existencia de necesidades y de relaciones de producción y a decir con mucho énfasis que aquello que distinguía al hombre del animal era el gesto económico, sin precisar con bastante claridad la naturaleza espiritual de ese gesto.

Infra y superestructura

Una determinada organización de las relaciones de producción se estabiliza y tiende a fijarse en leyes, reglas e instituciones que la lengua jurídica pretende fundadas en lazos naturales, independientes de la situación accidental que los sustenta.

Marx atacó el jusnaturalismo racionalista e hizo ver la falta de consistencia de sus pretensiones cuando puso de relieve los cambios operados en el desarrollo histórico del derecho. Su primera y más importante víctima fue la propiedad privada de los bienes de producción, considerada como si fuera un derecho natural, cuando solamente es la justificación, por parte de los propietarios, de su situación dominante.

La clase propietaria crea un organismo nuevo para defender sus intereses contra las agresiones de dentro o fuera del país. Este organismo es el Estado que Marx distingue, pero no muy cuidadosamente, de la sociedad política organizada.

La misión encomendada a este organismo es defender

los intereses de la clase dirigente y para eso debe estar provisto de un aparato ideológico en perfecta armonía con esos intereses.

Hegel vio en el Estado la perfección de un movimiento dialéctico de alcurnia metafísica y en donde el hombre alcanzaba el límite posible de su plenitud espiritual. Marx lo considera "el producto de una sociedad en una cierta etapa de su desarrollo. Constituye la confesión de que esa sociedad tiene una insoluble contradicción consigo misma, que está dividida en antagonismos inconciliables de que no se puede desembarazar. Pero para que esas clases opositoras, que tienen intereses económicos contradictorios, no se devoren entre sí y no devoren la sociedad en su lucha estéril, una fuerza aparentemente por encima del conflicto de clases se ha hecho necesaria, para moderar la lucha y mantenerla en los límites del orden; esta fuerza surgida de la sociedad, pero que se mantiene por encima de ella y se aleja cada vez más, es el Estado".[3]

Esta visión del Estado fue confirmada por Lenín cuando aseguraba que el "Estado es el producto y la manifestación de antagonismos inconciliables entre las clases. El Estado aparece allá donde el antagonismo no puede ser objetivamente conciliado y en la misma medida en que no puede serlo. Inversamente la existencia del Estado prueba que las contradicciones de clases son inconciliables".[4]

En una carta a Annenkov, Marx abunda en consideraciones parecidas: "Poned un cierto estado de desarrollo de las facultades productivas de los hombres y tendréis una determinada forma de producción, de consumo y de comercio. Poned cierto grado de desarrollo de la producción, del consumo y del comercio y tendréis una

[3] Engels, *L'État et la Révolution, études philosophiques*, p. 9.

[4] Lenin, *Karl Marx et sa doctrine*, p. 20.

forma determinada de constitución social, familiar, de órdenes y de clases, en una palabra, tal sociedad civil. Poned tal sociedad civil y tendréis el Estado político, que no es más que la expresión oficial de la sociedad civil."[5]

Las fórmulas escuetas, un tanto duras por las exigencias de la acción y la tendencia al esquematismo, son ésas. No obstante, en el transcurso del tiempo y tomando en cuenta los acontecimientos sumados a sus respectivas experiencias, tanto Marx como Engels limaron un poco el carácter determinante concedido a la infraestructura económica y trataron, con escasa suerte, de paliar las interpretaciones sin matices de sus discípulos y de sus críticos.

"Es Marx y yo mismo", escribió Engels, "los que debemos afrontar la responsabilidad del hecho de que, en ocasiones, los jóvenes acentúan el aspecto económico más de lo debido. Frente a nuestros adversarios debemos subrayar el principio esencial negado por ellos, y entonces no hemos tenido siempre el tiempo, ni el lugar, ni la ocasión de hacer justicia a los otros factores [superestructurales] que participan en la acción recíproca."[6]

¿Cuáles son esos otros factores?

Marx descubrió lo económico en el fondo de toda actividad espiritual y tuvo el presentimiento de que se podía convertir a ese factor decisivo en un principio sobre el cual edificar una sociedad nueva, sobre un hombre profundamente solidarizado con su condición de productor consumidor. Era lo que se llama una idea genial y que la sociedad burguesa no negaba, pero comprendía mal porque cedía a una interpretación puramente privada de lo económico. Cuando se comprendiera su valor colectivo, se comprendería al mismo tiempo su capacidad liberadora.

[5] Marx, carta del 28 de diciembre de 1848.

[6] Carta a Joseph Bloch.

La posesión privada de los medios de producción producía una superestructura de acuerdo con los intereses de los grupos beneficiarios y tanto el derecho como el arte, la ciencia y la filosofía tenían necesariamente que obedecer a las exigencias de las clases que económicamente sostenían esas actividades y que, por supuesto, no las solventaban gratuitamente.

La idea venía expuesta con un sentimiento escalofriante de certeza. ¿Qué obra puede realizar el hombre, por desinteresada que fuere, que no esté respaldada por un esfuerzo de tipo económico? Marx vio esto como lo puede ver cualquiera, pero lo que nadie había intentado hasta ese momento era extraer de ese principio las consecuencias capaces de convertirlo en la base de un sistema social. La corrupción de todos los valores de un orden civilizado provenía de esa paulatina invasión de lo económico. El arte, la religión, la política, la justicia y la moral sufrían el influjo perverso del dinero y del negocio. Cuando lo económico dejara de ser considerado en términos de interés particular y fuera visto en su auténtica proyección social, todas esas actividades dejarían de ser fuerzas enajenantes para colaborar en la única empresa posible: la liberación del hombre de toda cortapisa impuesta por intereses individualistas.

El hombre es un animal económico y por lo tanto la aptitud para organizar su vida en vista a la producción de bienes de consumo es la característica específica del ser humano. Hasta hoy esta facultad ha sido entorpecida por una distribución parcial de las fuerzas productivas. Cuando estas fuerzas se organicen colectivamente, la superestructura social responderá a las exigencias del hombre colectivo, es decir, del verdadero hombre en el lenguaje de Marx. De ese hombre que dará nacimiento a la verdadera historia.

¿No vio en esta posibilidad el enigma resuelto de la historia? ¿Lo que tantos habían soñado sin dar con el fundamento real del problema?

El socialismo es la inmaculada concepción del hombre, su entrada definitiva en el reino del verdadero arte, de la verdadera justicia y de la ciencia verdadera. El pecado desaparece con la propiedad privada y con ella el desorden de los apetitos y la necesidad de la disciplina interior para ponerle freno. Marx no negó la presencia del dinamismo moral, pero lo limitó a las actividades socioeconómicas y lo explicó en función de categorías de producción. Ridiculiza a una banda de estudiantes, mal curados de sus complicaciones religiosas, que pretenden dar al socialismo, en lugar de una base materialista, una orientación nacida en la creencia de los valores morales: "¿Qué significa esa nueva mitología, con todos sus dioses de la justicia, de la libertad, de la igualdad, de la fraternidad?" ¿De dónde sale esa bambolla "de categorías bien sonantes: caridad, devoción, abnegación, arrepentimiento, deseo de salvación, esperanza de recompensas y otras ideas fijas cristianas que no son otra cosa que vulgares bufonerías"?

Lenín confirmará esta opinión cuando repudie toda moral fundada en la creencia en Dios, o como lo dice en su jerga tan agresiva e inexacta: en frases idealistas o semiidealistas.

"Repudiamos", escribió, "toda moral proveniente de una inspiración extraña a la humanidad, extraña a las clases sociales. No son, decimos, nada más que engaños, trapacerías. Con esas cosas se entorpece el cráneo de los obreros y campesinos en interés de las clases adineradas, propietarios y capitalistas. Nuestra moralidad está enteramente subordinada a los intereses de la lucha de clases del proletariado." [7]

Es un prejuicio teológico preguntar por el fin último del hombre, a no ser que respondamos de acuerdo con las normas impuestas por la revolución social: "así el

7 Lenin, *La maladie infantile du communisme,* París, Lib. de l'Humanité, 1924, p. 56.

proletariado tiene necesidad de normas de conducta muy precisas, pero no tiene ninguna necesidad de ética, es decir, de salsa fetichista para una comida útil". La técnica revolucionaria toma el lugar de la moral tradicional. El hombre ha sido hecho para producir y consumir y para nada más. Si esto concuerda o no con nuestros ideales, es cosa nuestra; el progreso revolucionario termina en una suerte de hormiguero humano con su infraestructura comunista y todo un sistema de actividades solidarias con ella.

Alienación y alienaciones

Las afirmaciones del marxismo han dado lugar a exégesis diversas, algunas de ellas muy superficiales y otras con la pretensión de recabar para la teoría una profundidad que ésta no parece muy empeñada en reivindicar. Con todo, el marxismo es profundo, más por aquello que niega que por lo que afirma.

Se puede negar a la vida humana un fin metafísico y al limitarla a los límites de la producción de bienes de consumo, puedo creer que se trata de una verdad de Perogrullo, un tanto olvidada en el humo de controversias inútiles. Pero si el hombre efectivamente ha sido hecho para amar a Dios, conocerlo y de ese modo salvar su alma, la negación rotunda del marxismo tiene toda la hondura de una respuesta rebelde dada al Creador de nuestras vidas.

Marx lo dice con claridad en el prefacio de su libro *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*: "La filosofía no oculta la profesión de fe de Prometeo; en una palabra: ¡Yo odio a todos los dioses! es la suya propia, su propio juicio contra todas las deidades celestiales y terrestres que no reconocen a la autoconciencia humana como la divinidad suprema." [8]

[8] *Op. cit.*, Madrid, Ayuso, 1971, p. 11.

Las alienaciones son formas falsas de la conciencia provocadas por las ilusiones religiosas, filosóficas o morales a beneficio de una estructura socioeconómica fundada en la desigualdad. El despliegue de la autoconciencia humana pasa inevitablemente por la Revolución y ésta consiste, en su sentido más profundo, en la destrucción del orden que provoca las enajenaciones.

Marx criticó a Hegel porque el esfuerzo filosófico del gran pensador se limitó a una lucha espiritual contra las pretensiones de una filosofía enajenante, pero manteniéndose en el reino de una nueva ilusión metafísica. Es en el terreno de la infraestructura económica donde se debe llevar la lucha, lo demás se dará por añadidura.

Hegel es el apogeo de la filosofía del subjetivismo metafísico y por lo tanto la expresión suprema, en el plano intelectual, de la alienación humana. El planteo mismo del problema metafísico es tributario de una situación socioeconómica enajenante; llevar la discusión en ese terreno es una cuestión ociosa.

Marx discutió siempre contra los que pretendían solucionar el problema de las enajenaciones en el terreno poco firme de las controversias religiosas. En un Estado confesional —aseguraba— habrá siempre acepción de personas. Se legisla para el fiel y quien no pertenece a la religión del Estado será un perenne extranjero. Bauer propone la tolerancia religiosa como un remedio para esa desigualdad. Marx, en *La cuestión judía*, señala el carácter precario de esta salida, porque reduce la emancipación al nivel del derecho político y conserva la escisión religiosa en el fuero íntimo de los creyentes. De nada sirve suprimir la religión de Estado, si no se suprime la fe privada, porque en ella reside el motivo de la división confesional. Pero no se ganaría mucho con atacar la creencia de los fieles, si antes no se suprime la causa que provoca esa escisión entre vida pública y vida

privada, entre el individuo y la sociedad. La religión es una expresión de tal separación, pero nada más.

¿Por qué razón el hombre enajena lo mejor de su naturaleza en un mundo ilusorio? ¿Por qué esa esperanza sobrenatural en el Reino de Cristo, allende los confines de la historia?

El hombre verdadero es el hombre total, es decir, un hombre intrínsecamente entero, sin escisiones entre privado y público, interior y exterior, sujeto y objeto...

El hombre total de Marx no existe todavía porque se lo impiden todas esas enajenaciones, provenientes de la infraestructura de la sociedad capitalista, y que se expresan en divisiones religiosas, políticas o filosóficas. Destruida la causa principal de su situación alienada, el hombre verdadero emergerá con todo el vigor de su plenitud y se expandirá libremente en la sociedad comunista del futuro.

La religión es un síntoma de la miseria, la expresión de la miseria real y la protección contra esa miseria. La religión es el suspiro de la criatura abrumada por la desdicha, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de una época sin espíritu. Es un opio para el pueblo.

El hombre ha creado la religión para consolarse de su situación de abandono. Es una ideología inventada por un organismo social enfermo. Basta terminar con la enfermedad para que la religión desaparezca.

He vuelto a releer las páginas donde Marx trata el problema religioso, he procurado vencer la penosa impresión de puerilidad mental que brota de esos párrafos sin gracia ni hondura y he buscado en algunos comentaristas católicos las razones que aducen para tomarlo en serio, sin hallar en mi ánimo ninguna actitud capaz de inspirarme respeto por Marx como pensador.

Cree firmemente que la miseria es la miseria económica. No hay otra. Las enfermedades, los fracasos, las traiciones, todos los furores pasionales desencadenados,

la muerte de su hijo varón cuando apenas asomaba a la vida, la muerte de su otra hija y el suicidio de las dos que le sobrevivieron eran tonterías que probablemente se arreglaran modificando la estructura de la sociedad capitalista y creando un mundo nuevo, donde ninguna de estas situaciones pudiera perturbar la felicidad colectiva del hombre.

El "genio" es una invención del Renacimiento. En la Edad Media no los hubo y si existieron algunos, desaparecieron como una fiebre pasajera en un organismo sano. La época moderna ha sido pródiga en genios de toda especie y cada uno de ellos, a su debido tiempo, trajo en su cerebro la receta infalible para corregir los errores del Padre Eterno. Marx no ha sido, con toda seguridad, el más profundo, pero sí el más concurrido en función del uso demagógico que se puede hacer de sus utopías.

Su pensamiento puede reducirse, si se lo examina sin contemplaciones, a "un arreglo de cuentas" de sirviente resentido con todo cuanto quedaba de noble en la espiritualidad de nuestra civilización.

Después de haber dicho lo suyo a la religión, convenía terminar con su sucedáneo la filosofía, especialmente en su variedad alemana, más cerca del conocimiento de Marx y con pretensiones más firmes de reemplazar la sabiduría cristiana. Marx la considera un intento de justificación intelectual del Estado prusiano. Era un escapismo montado en los coturnos profesorales de Hegel y con el deseo de crear un tipo de existencia superior: el filósofo idealista.

Este modo de existencia tenía sus comodidades y permitía a sus practicantes cultivar una conciencia feliz en la seguridad de andar con el ritmo de la historia y tomar parte en el festín de las fuerzas dominantes. Este filósofo pensaba en el decurso de la civilización como si fuera el desarrollo de un sujeto preexistente al hombre

y cuya plenitud se lograba definitivamente en un sistema teórico.

Reconoció la ventaja del dinamismo dialéctico aplicado a la realidad, pero creyó superarlo complementándolo con el materialismo y reconociendo que el problema de la dualidad objeto y sujeto sólo se solucionará cuando el hombre comunista asuma triunfalmente todas las contradicciones en una síntesis real y concreta.

Hegel, y los hegelianos en general, trataban el tema de la alienación en un contexto teórico. Marx en su manuscrito de 1844 lo dice expresamente: "Cuando Hegel capta la idea de riqueza, el poder del Estado, etc., como esencia alienada de la esencia humana, esta operación no se produce sino bajo la forma pensada de esas esencias. [...] Son entes de razón, por consiguiente una pura y simple alienación del pensamiento filosófico abstracto; por esa razón todo el movimiento culmina en el saber absoluto."

Añade: "Toda la historia de la alienación y de la supresión de la alienación no es más que la historia de la producción del pensamiento abstracto, luego absoluto, del pensamiento lógico especulativo."

La alienación real es la que impide al hombre concreto alcanzar su plenitud natural en la realización del comunismo.

El hombre nuevo

¿Cuál es la causa de esa degradación entitativa sufrida por el hombre? O mejor dicho: ¿Qué es lo que impide al hombre lograr la perfección de su naturaleza social?

Marx lo asegura sin vacilaciones: la propiedad privada de los medios de producción. Es ella la que reduce al hombre a la condición de mercadería y lo pone bajo el dominio artificial del dinero. Cuando se coloca el dinero en la punta de una jerarquía de valores sin explicar la paradoja de su omnipotencia, es porque todo se ha convertido previamente en objeto de comercio: honor, virtud, belleza...

El remedio: la supresión radical de la propiedad privada. Marx advirtió la necesidad de un lapso dictatorial para poder destruir los resabios del régimen capitalista, pero más allá del nuevo diluvio, vislumbró el arco iris de la alianza definitiva.

"El comunismo en tanto supresión positiva de la propiedad privada, alienación del hombre, es retorno completo, consciente, cumplido en el interior de toda la riqueza del pasado, del hombre para sí, en tanto que hombre social. El comunismo es, en tanto naturalismo terminado del humanismo y en tanto humanismo terminado del naturalismo, la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y el hombre, la verdadera solución de la lucha entre el origen y el ser, entre la objetivación y la subjetivación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Esta solución es el enigma resuelto de la historia. En su relación genérica natural, la relación del hombre con la naturaleza es al mismo tiempo su radical relación con el hombre, como su relación con el hombre es el comienzo de su propia determinación natural." [9]

En este trozo, literariamente muy malo, se advierte en todo su esplendor el carácter profético de su esperanza histórica y la expresión esjatológica de un fin feliz a todos los extravíos de un itinerario marcado por la codicia. El comunismo no tiene la pretensión de abrir una etapa histórica semejante al feudalismo o al capitalismo liberal. Es el fin de los tiempos indigentes y la señal definitiva de una humanidad renovada.

"El materialismo histórico", escribe Karl Löwith, "es esencialmente, aunque de una forma secreta, una historia de perfección y de salvación en términos de eco-

9 Marx, *Oeuvres philosophiques*, t. IV, pp. 22-23.

nomía social. Lo que semeja ser un descubrimiento científico, del cual pudiera deducirse, siguiendo la moda de los revisionistas marxistas, el aspecto filosófico y el vestigio de una actitud religiosa, está, por el contrario —de la primera a la última frase—, inspirado por una fe esjatológica, que, a su vez, determina el alcance y el contenido total de todas sus afirmaciones particulares. En verdad hubiera sido casi imposible elaborar la visión de la vocación mesiánica del proletariado sobre una base científica, e inspirar a millones de seguidores, mediante un mero relato de hechos." [10]

Antes de cerrar estas reflexiones sobre la esperanza marxista conviene hacer honor al genio crítico y a la causticidad de Marx en todo cuanto se refiere al "espíritu capitalista" y su deificación del dinero. En el prefacio de *El capital* advierte sobre el tono impersonal de su crítica y que sólo se refiere a los hombres en tanto personifican categorías económicas y son soportes de los intereses de una clase social.

El espíritu capitalista y el advenimiento de una sociedad determinada por lo económico es un hecho burgués. Marx rinde una suerte de irónico tributo al Antiguo Régimen cuando en las primeras páginas del *Manifiesto* se refiere a los sentimientos con que en esa época se trataba de adornar la nuda manifestación de lo económico. Burgués hasta la médula de los huesos, se reía disimuladamente "de los estremecimientos sagrados, de los ardores piadosos, de los sentimientos caballerescos" y recordaba que todo eso había sido "ahogado en el agua helada del egoísmo calculador". "Del médico, del jurista, del sacerdote, del poeta, del sabio [la burguesía] ha hecho asalariados a su servicio. Su rapacidad ha saqueado las condiciones idílicas de la vida social: tradiciones, costumbres, ideas, sentimientos, dignidad personal."

10 Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958, p. 68.

La literatura existente sobre el marxismo es inmensa y la búsqueda de sus antecedentes espirituales ha llevado a sus estudiosos a indagar todo el fondo de nuestro patrimonio cultural. Para sus pedisecuos más consecuentes es una ciencia, para los más sagaces un método. Los cristianos suelen presentarlo como una pseudorreligión y los hombres de experiencia como una utopía especialmente eficaz para engañar a todo un mundo de tontos semiletrados y despertar la concupiscencia de dominio en las suburras intelectuales de la sociedad de consumo.

Desechamos la pretensión científica con que tratan de adornarlo sus sostenedores. No hay ciencia de aquello que todavía no es y el comunismo, si tiene algún valor, es porque apunta fundamentalmente al futuro. Es la visión del porvenir la que desata en sus creyentes una esperanza redentora.

Marx fue una suerte de cajón de sastre de la ideología alemana, del socialismo francés y de esa serie de reflexiones pseudocientíficas que se llamó "la economía clásica inglesa". Su intención fue dar coherencia sistemática a todas estas corrientes ideológicas en tránsito por el mundo burgués. No pudo hacerlo, pero hizo otra cosa: dio a los marginados de la sociedad capitalista los elementos conceptuales para fabricar el sueño de un hospicio donde se pudiera vivir al margen de la miseria bajo el cuidado de los miembros del partido.

El origen burgués de sus doctrinas explica la poca consistencia de las contradicciones que pretende descubrir entre la concepción burguesa del mundo y la suya propia que mañosamente atribuye al proletariado. "El burgués bien provisto", afirma, "es naturalmente conservador y el proletariado esencialmente revolucionario." En verdad, todas las revoluciones conocidas han sido hechas por burgueses y no existe nada en el mundo menos fijo y conservador que una sociedad de consumo. De implantarse el sistema comunista se volvería, con toda seguridad, a un sistema de estamentos casi hierático.

Culpa al burgués de ser idealista y considera el materialismo una concepción propiamente proletaria. Ésta es una de esas contradicciones montadas por exigencias de la causa y que no resisten un examen serio. Las doctrinas filosóficas nacidas de la burguesía, idealistas o materialistas, han tenido un denominador común y es colocar al hombre en el centro de un universo concebido como proceso. Esta situación estaba mejor expuesta en el idealismo de un Hegel que en el materialismo de Holbach. Marx lo vio claramente así y cuando resolvió crear su híbrido materialismo dialéctico, lo hizo con el propósito de conciliar las dos vertientes del pensamiento burgués.

Escribió también que el burgués se había hecho una moral a su medida para justificar la explotación del trabajo e inventó una religión que garantizara su dominio predicando el respeto por la autoridad. El proletariado odia esa moral de opresión y esa religión de resignación.

Después de repasar mentalmente todo el decurso de la historia moderna y el papel revolucionario jugado por el burgués en la destrucción del cristianismo, leemos las primeras páginas del *Manifiesto* donde expresa esta verdad con la claridad necesaria y nos preguntamos: ¿Por qué diablos escribió este disparate? ¿A qué especie de subdesarrollados estaba dirigido?

El burgués no inventó ninguna moral. La que halló hecha no justificaba su concepción económica del mundo y se apresuró a tirarla por la borda. Marx es un heredero de la crítica burguesa a la religión y a la moral cristiana. Atribuir al burgués la invención del cristianismo es una falsedad absoluta. La decadencia del orden cristiano provoca el ascenso del mundo capitalista. En esta lucha entre la burguesía ilustrada y la Iglesia, las gentes de pueblo fueron los últimos defensores de la religión y de la ética tradicional.

En éste como en todos los otros temas, el marxismo está impregnado de Iluminismo burgués y hasta el uso

de estas flagrantes falacias está explicado por el afán pedagógico de "ilustrar" al pueblo y lanzarlo por las vías de esos designios que los déspotas ilustrados consideran el camino de su grandeza dominadora.

Marx fue un iluminista y en su "gnosis", regida por un voluntarismo dominador, la acción revolucionaria es una suerte de iniciación. La dictadura del proletariado es la etapa dura donde los iniciados incoan la transfiguración en un nuevo hombre y una nueva historia.

"El comunismo dará nacimiento a la verdadera humanidad", afirma Lenín. Las condiciones del trabajo serán transformadas: el sometimiento y la subordinación de los individuos a la división de las tareas desaparecerá y con ella la división del trabajo en manual e intelectual. Todo el mundo trabajará voluntariamente según su capacidad... La repartición de los productos no exigirá más que la sociedad asigne a cada uno la parte de los productos sobrantes. Cada uno será libre de tomar según sus necesidades.

Esto sucederá mañana. Hoy se deben sufrir los dolores del parto para alcanzar el reino definitivo de la libertad que adviene sobre las tinieblas de la necesidad. Se trata de una esperanza colocada en la historia, pero siempre diferida de una generación a otra y que recuerda un poco el cartel que suelen colocar los almaceneros de barrio: *Hoy no se fía, mañana sí.*

Capítulo XI: *Historia y filosofía de la historia*

Los hechos históricos: constatación y explicación

Cuando planteamos el problema del conocimiento histórico nos encontramos frente al uso, impuesto en la época de Voltaire, de una doble designación: ciencia de la historia y filosofía de la historia. Las complicaciones nacidas de estos dos nombres aplicados a un mismo saber se agravan extraordinariamente en el terreno, tan lleno de compromisos antropológicos, de la reflexión sobre la historia.

Cualquiera que fuere el campo epistemológico de la filosofía de la historia, esta disciplina existe y aunque le neguemos valor científico, debemos descubrir sus presupuestos sin caer en la ingenuidad de suponerla totalmente falsa o carente en absoluto de sentido.

Este nuevo punto de mira sobre la historia, tan ligeramente tratado por Voltaire, es sucesor, en la evolución de las ideas de nuestra civilización, de una interpretación teológica de la historia. Como tal, tiene ganada una posición cultural inestimable en cuanto síntoma de un

proceso de secularización llevado por el movimiento revolucionario contemporáneo hasta sus últimas consecuencias.

No discuto el valor de la filosofía de la historia como sustituta de la teología. Me limito a observar brevemente su pretensión de constituir, al lado de la ciencia histórica, una especie cognitiva distinta.

La pretensión nace, a mi entender, de un equívoco cuya responsabilidad incumbe a los mismos historiadores. Poseídos por un excesivo respeto al documento, se niegan todo derecho a trascender los límites de las constataciones precisas. Dejan la reflexión sobre las proyecciones de tales hechos en acontecimientos posteriores como tarea propia de ensayistas, a quienes la falta de frecuentación de los archivos da una audacia tanto más vasta cuanto más profunda la ausencia de versación propiamente histórica. La búsqueda de la documentación necesaria y luego el análisis de los datos penosamente extraídos de algún anaquel polvoriento predispone a un estilo de marcha minucioso, cauto y absolutamente extraño a los amplios paisajes y a las síntesis arriesgadas.

Este divorcio entre dos aspectos de un mismo saber ha escindido la verdadera ciencia histórica en dos faenas, cuya íntima vinculación es fácil comprender, por poco que se examinen las condiciones de un auténtico conocimiento. "La disociación de aquéllos que estudian la historia con los que pretenden explicarla, perjudica a la vez el interés de los estudios y la seriedad de las explicaciones." [1]

Como ambas tareas se hacen de mancomún para lograr en toda su perfección una misma ciencia, no entendemos por qué razón deben constituir especies distintas. No importa que el investigador de los documentos no

[1] René Remond, "Limites et nécessité d'une philosophie de l'histoire", *Recherches et Débats*, 7 (Octubre 1956), París, Fayard, p. 12.

se sienta autorizado a sacar conclusiones que excedan el ámbito circunscripto al área de su investigación. Pero en tanto las explicaciones tienen su fundamento en hechos documentados y el que explica los conoce bien, forman parte integrante de un auténtico saber.

La aventura interpretativa no puede pasar por encima de un buen conocimiento crítico, ni dejar de considerar, con rigurosa pertinencia, la documentación existente. La circunstancia de que ambas tareas suelen estar realizadas por personas distintas no invalida su intrínseca unidad epistemológica.

Los así llamados *filósofos de la historia* no siempre han tenido en cuenta estos recaudos de buen sentido y a veces, con gran ingenio, han echado a rodar teorías sobre el sentido de la historia fundadas en las bases, bastante discutibles, de algunas postulaciones *a priori*, antes de su constatación en los hechos.

Conviene esta aclaración para dejar asentada la unidad del saber histórico, cuya faz interpretativa no puede ser un ejercicio desvinculado de la exégesis documental. Pero la tarea del filósofo no concluye con esta restitución caballeresca de la historia al historiador, porque de la índole misma de lo histórico en cuanto tal, el historiador no suele ocuparse y si lo hace, no lo hace en tanto historiador, sino como metafísico.

Lo histórico es algo y tiene una modalidad entitativa que preocupa al ontólogo. Al mismo tiempo aparece como una propiedad de los actos humanos capaz de despertar la curiosidad del antropólogo y hasta del psicólogo. Para mayor abundancia se trata de una ciencia, y no se podría cerrar el debate sin una discusión epistemológica que nos dijera a qué tipo de conocimiento corresponde eso que se llama ciencia histórica.

Por el momento nos limitamos a advertir la doble tarea de análisis y síntesis que se impone al oficio del historiador y que ha provocado nuestro primer debate.

De ambas faenas la que exige métodos y recaudos especiales es la primera y en función de su solicitud sistemática, suele recabar para sí el título de ciencia, como si la síntesis ulterior no lo fuera o quedara librada a una improvisación de naturaleza poética.

La historia: estética y sabiduría

La labor médica, comparada muchas veces a la política, tiene también su semejanza con el trabajo del historiador. No se puede llegar a un buen diagnóstico sin un claro conocimiento de las diversas disciplinas que estudian nuestra naturaleza, pero quien sólo supiera de esas ciencias y careciera de aptitudes estimativas frente a la realidad concreta del enfermo, no sería un buen médico. El historiador debe saber mucho sobre el hombre y para esto no basta haberse quemado las pestañas descifrando documentos o considerando en abstracto todo cuanto pueda decirse respecto a esa compleja realidad. Es menester la presencia de esa aptitud imponderable para comprender las intenciones, ponerse en la situación de los personajes estudiados y enfocar las acciones desde todos los ángulos posibles.

Comprendo que esta necesidad introduce en la tarea histórica una dosis nada desdeñable de inventiva y esto ha permitido sostener, en el mundo clásico, el carácter poético de la ciencia histórica. Dejamos la discusión de su estatuto epistemológico para más adelante, ahora nos limitamos a destacar ese aspecto de la obra histórica, con el propósito de observar mejor su naturaleza.

Dice Marrou que "si desde el punto de vista de la documentación y de la crítica, todo trabajo histórico tiende necesariamente a ser superado, merece ser leído y consultado por el valor de verdad que representa (aun a título de hipótesis provisoria, etapa y medio de un progreso en el descubrimiento), el esfuerzo de aclaración,

de interpretación amplia y profunda que expresa. Es normal que esta verdad, siempre matizada y delicada, se exprese a través de una obra literaria de calidad: el verdadero historiador se debe a sí mismo la obligación de ser un gran escritor".[2]

En la sugerencia de Marrou se pueden discernir dos aspectos: uno estético y otro sapiencial. El primero de ellos nos pone en el terreno de la historia como obra de arte y el segundo en el de la historia como ejercicio de cabal ciencia humana.

Si nos limitamos al valor estético de una historia, su frecuentación por los historiadores es siempre aleccionadora por la fruición que provoca y también por el testimonio de la conciencia histórica que se tenía en la época del historiador. Pero ahora observaremos con más hondura el segundo de sus aspectos.

Los términos de *ciencia* y *filosofía* exigen una aclaración semántica para poder usarlos sin riesgo de suscitar equívocos. El pensamiento tradicional grecolatino señaló el carácter analógico de sus respectivos significados, pero no los distinguió como si se tratara de saberes esencialmente diferentes. Reservó para la palabra *ciencia* un conocimiento cierto, ordenado y causal y sistemático. Para el vocablo *filosofía* la aptitud para alcanzar ese conocimiento.

El uso a partir de la época moderna ha reservado el término *filosofía* para designar los saberes sapienciales y el de *ciencia* para señalar las disciplinas de tipo positivo. Si admitimos esta división comprenderemos que el filósofo tiene un compromiso vital con su conocimiento. No indaga con un propósito fríamente profesional, sino que lo hace para hallar una respuesta capaz de satisfacer sus preguntas por el misterio del hombre y del ser. Con esto no se prejuzga que el filósofo desdeñe los recaudos

2 H. I. Marrou, *L'histoire et ses méthodes*, París, Gallimard, 1951, p. 12.

impuestos por una actitud científica. Se sabe que esas exigencias metódicas forman parte de la estructura misma de su búsqueda y no puede renunciar a ellas sin convertir su indagación en una labor de *dilettante*. Pero la preocupación filosófica no sólo compromete la actitud intelectual con que se enfrenta la realidad, sino que al mismo tiempo pone en movimiento una capacidad estimativa, intuiciones y valoraciones, que están habitualmente fuera de la curiosidad del hombre entregado a las ciencias positivas.

Esta diferencia entre la actitud fríamente científica y la filosófica se acentúa en el campo de la historia, donde el hombre encuentra su propia realidad en el decurso del tiempo y le es imposible eludir las preguntas sobre su ser y su destino.

Cuando un historiador limita su atención a las circunstancias puramente fácticas de un suceso aislado, le basta exhumar la documentación apta para arrojar luz sobre el caso, sin preocuparse mucho por las motivaciones que impulsaron a sus protagonistas. Pero cuando se quiere penetrar en los laberintos de las intenciones y los propósitos para alcanzar el corazón secreto de un movimiento histórico, no basta la erudición, no son suficientes los aportes documentales, porque un acontecimiento histórico cualquiera compromete fuerzas, trae a reflexión principios morales, conflictos religiosos, dificultades psicológicas, difíciles de comprender para quien no tenga una sensibilidad y una preparación adecuada.

La tarea de historiar es enfrentada en posesión de un acervo cultural muy personal. De la riqueza de sus registros estimativos dependerá la hondura y la seriedad de sus apreciaciones. Alguien que se limita a observar los hechos humanos a la luz de valoraciones exclusivamente económicas, verá con idoneidad todo aquello que cae bajo el foco de su lente, pero advertirá menguadamente todo cuanto escape a ese particular sec-

tor de la actividad humana. Su idea del hombre es simplista y muchos fenómenos escapan a ese tipo de apreciación o entran en una explicación economicista, notablemente reducidos.

Todos los hombres padecemos de un cierto daltonismo axiológico y nuestra ceguera en la apreciación de lo real nos impedirá descubrir toda la riqueza de su relieve. Si a este defecto común sumamos la adopción de un punto de mira limitado a un bajo nivel de consideración, todo lo que exceda el horizonte de la mirada escapará a la interpretación.

La historia y el punto de mira

La historia tiene un gran poder acumulativo y cuando se viven con intensidad los sucesos que van marcando el destino de un pueblo, estos acontecimientos inciden directamente sobre el punto de mira adoptado por el historiador. A épocas de decadencia corresponde un talante que permite apreciar mejor los momentos plenos de una cultura. Por esta razón, la historia, como la filosofía, tiene sus mejores representantes en los ocasos que en las mañanas de las civilizaciones. El sentimiento de una luz que se apaga crea una expectativa favorable a su prestigio, porque si antes era capaz de iluminar todo cuanto se movía a su alrededor, hoy es ella misma la que llama la atención y concita la mirada.

La época medieval tuvo un punto de mira teológico para interpretar los acontecimientos históricos y en tanto la teología gozó de excelente salud, toda la realidad fue iluminada por sus principios. Hoy el pensamiento teológico agoniza y el hombre descubre con horror el vacío dejado por su ausencia. En su premura por reconquistar un punto de mira análogo, se apresura a encender su propia lámpara interpretativa en la llama semiextinguida y reemplaza la teología por alguna disciplina que dota,

artificiosamente, de una aptitud totalizadora: la sociología, el historicismo y el materialismo dialéctico han pretendido, con discutible éxito, reemplazar el viejo sistema religioso.

La historia no es una ciencia común, ni tampoco un juego especulativo donde todo se reduce a sacar conclusiones lógicas de una serie de premisas universales. La historia forma parte de nuestra propia trama existencial. No podemos penetrar en ella como en un recinto extraño. Es nuestro propio laberinto el que se hunde en las sombras del pasado y necesitamos el hilo de Ariadna para no perdernos en sus recodos; pero como este hilo lo elegimos nosotros, ¿nos sacará realmente del laberinto?

No es fácil responder y como siempre que nos hallamos ante la necesidad de contestar al misterio, titubeamos. El hombre moderno ha creado frente a la historia una actitud científica, objetiva, que le permite indagar sin riesgos de interpretaciones comprometedoras. Pero la pregunta sigue de pie y el punto de mira de las estrellas no nos conforma. El destino del hombre se juega en la historia y éste es un hecho que ningún historiador ignora aunque haya resuelto no hacerle un lugar entre sus preocupaciones.

La ciencia histórica es una: constata y explica

Cuando tratamos de explicar la unidad de un conocimiento teórico, señalamos con precisión su objeto formal terminativo y cerramos el debate. Eso que hoy se llama una ciencia en crisis o lo que todavía es peor, una ciencia residual, es una disciplina con dificultades para discernir su objeto y por lo tanto un saber parásito que invade otras jurisdicciones con la pretensión, poco fundada, de recortarse un territorio propio.

La historia tiene un campo de indagación tan amplio que en alguna medida todos los saberes, tanto teóricos como prácticos y poéticos, se encuentran en la vastedad de sus límites.

Señalar un objeto terminativo claro y único como podría ser lo histórico, es contentarse con palabras. No hemos terminado de decirlo cuando nos asalta la primera duda: ¿qué es lo histórico? Y como a esta pregunta no puede responderla el historiador, nos queda la impresión de que éste no conoce con claridad el objeto formal de su propia ciencia, o por lo menos no lo conoce en su dimensión abstracta y universal, aunque sepa perfectamente sobre qué terreno y en qué tiempo va a ejercer su oficio.

Lo histórico aparece como una forma accidental que cualifica los actos humanos con matices que dependen de los acontecimientos vividos en el transcurso del tiempo. Cada pueblo, cada época tiene un carácter histórico peculiar y cuando el historiador trata de captarlo, no lo hace siguiendo un proceso de abstracción como puede hacerlo el naturalista, sino en virtud de una intensificación de la mirada sobre lo particular y lo único de la época estudiada.

La unidad de la ciencia histórica en función de un único objeto formal no es posible, pero advertimos contra la falsa oposición de un saber histórico que constata hechos y otro que explica y esto en razón de que ninguna ciencia admite una división de esta naturaleza. Se constata y se explica lo que se puede, pero ambas tareas están ligadas indisolublemente a un mismo saber.

Maritain, en su oportunidad, hizo demasiado célebre una distinción de este tipo y la respaldaba en la existencia de un doble análisis: uno empiriológico, limitado a la observación de los hechos tales como podían ser constatados, y otro ontológico, que examinaba esos mismos hechos a la luz de principios universales fundados en el conocimiento del ente.

Sin entrar en detalles, diremos que la tarea cognitiva supone que ambos movimientos concurren a un solo sa-

ber. La constatación de los hechos, por empiriológico que sea el análisis, no determina una ciencia, y como no se puede explicar sin fundamentos empíricos, el segundo paso de este ejercicio sapiencial supone, necesariamente, el primero.

Abandonamos la opinión de una ciencia histórica epistemológicamente dividida en ciencia y filosofía y aseveramos su íntima unidad. El saber histórico es uno y un sedicente filósofo de la historia lo será en tanto posea la ciencia del historiador conforme a su índole epistemológica.

Historia y objetivación formal

La objetividad formal del conocimiento histórico exige algunas precisiones, sin perjuicio de que sean profundizadas cuando examinemos el estatuto epistemológico de esta ciencia. El historiador tiene como objeto material de su tarea todas aquellas actividades donde el hombre se manifiesta como dotado de espíritu. Pero en tanto acaecidas en el pasado, las expresiones de esta actividad interesan al historiador como testimonios de una situación afectada por el tiempo y el lugar en que se produjo.

Dicho de otra manera: las acciones del hombre manifiestan en sus obras la íntima relación diacrónica que guardan con una época. El historiador trata de conocer esa peculiaridad y sus conexiones más profundas para penetrar inteligentemente en la textura de la existencia humana.

La faena supone un objeto material muy amplio y diversificado: actividades políticas, sociales, bélicas, artísticas, científicas, religiosas, etc. Cada una de ellas tiene una formalidad propia que el historiador deberá conocer sin convertir su trabajo en una crítica intemporal dentro de ese particular dominio. Lo importante para el historiador es la calidad testimonial de esas expresiones del espíritu. Podríamos afirmar con Hegel que aquello que se manifiesta en la obra del hombre es el espíritu, pero el espíritu humano en un momento determinado de su desarrollo histórico.

La historia es fundamentalmente historia del espíritu y cuando se ha señalado esta realidad que se constituye de un modo peculiar en la trama misma de los sucesos, se advierte, al mismo tiempo, una formalidad común a cada época, algo así como el alma de ese tiempo particular que emerge a través de los testimonios. Como productos de una época, estos elementos permiten un acercamiento indirecto a la realidad que certifican. El carácter mediador del testimonio obliga al historiador a una faena de recomposición, donde manifiesta su aptitud artística, su riqueza de registros y su imaginación, para traer hasta la inteligencia del lector la espiritualidad única de la época que considera.

Tarea poética pero con un propósito de expresar una formalidad cuya estructura inteligible no depende de la fantasía creadora, sino de un orden prescripto por la naturaleza misma de los testimonios.

Importa destacar esta diferencia para no confundir un trabajo de historia, realizado con todas las penas de una exégesis depurada, con una novela histórica. En una buena labor historiográfica entra una elevada dosis de imaginación y no se puede recordar la plenitud de un episodio sin aptitudes para la composición literaria. Pero una cosa es evocar una situación efectivamente vivida, en función de los conocimientos reales que existen sobre sus protagonistas, y otra inventar en todos sus detalles la trama de un acontecimiento.

Nos gustaría encontrar entre la ficción histórica y la historia propiamente dicha elementos diferenciales más precisos. Siempre queda que lo precisivamente histórico, el aire o el alma de la época, no puede faltar ni en uno ni en otro trabajo. Una novela histórica que no recoja en sus personajes el espíritu del tiempo es tan mala

en su género como una obra historiográfica que apenas pase de un catálogo con sus notas al pie de página.

Hemos hablado de una suerte de formalidad común a todos los objetos considerados por el historiador: el espíritu de la época. Esta forma no se obtiene por un procedimiento abstractivo análogo al de las ciencias teóricas, sino mediante un proceso de contemplación inteligente muy parecido al que exige la captación de la belleza. Lo histórico se manifiesta en el testimonio como una suerte de propiedad nacida de su vinculación con los hechos por los cuales testifica. Esta propiedad es una suerte de riqueza formal, no abstraíble, porque en cada circunstancia particulariza y determina. El procedimiento que se sigue en su captación exige una intensificación de la visión; por esa razón, historiador no es simplemente quien clasifica y examina, sino quien penetra en la hondura, en la calidad específica capaz de dar cuenta del espíritu de un tiempo.

Historia y fe

La existencia de un elemento formal común a toda una categoría de hechos y testimonios permite pensar en una suerte de unidad objetiva de la historia. Conviene observar el carácter paradójico de este *objectum formale quod* que no inspira la formación de un universal *in significando* único, sino que obliga a tomar en consideración las diferencias cualitativas de las diversas épocas.

Cuando se habla de un saber por testimonios, aunque no se tenga clara conciencia de ello, se menciona la fe. La realidad histórica, con todo su esplendor, pertenece al pasado. No podemos ponernos en contacto con ella sino por medio de los testigos. Por eso puede decirse que la historia es conocida *sub lumine fidei*, esto es, por la fe puesta en los testimonios.

Es un error común considerar el conocimiento fundado en la fe como una forma inferior del saber. Sin lugar a dudas no tiene la fuerza de la intuición directa, ni el valor cognitivo de una demostración, pero en tanto ofrecido a la reflexión crítica de la inteligencia, el testimonio sufre las pruebas de un riguroso examen, y sólo es admitido como testigo válido cuando ha satisfecho los recaudos impuestos por la crítica documental.

La ciencia histórica padece, inevitablemente, por causa de su supeditación a la fe en el testimonio y por esa razón, cuando alguien no quiere creer en un testigo no hay razonamiento capaz de convencerlo. Buscará, con todas las fuerzas a su alcance, cuanto pueda servirle para menoscabar su valor. La fe depende de la voluntad. La crítica tiene por objeto disminuir el poder de la eficiencia voluntaria y da, dentro de lo que le es posible, una intervención cada vez más decisiva a la actividad racional.

La doble perspectiva de conceptualización constituida por la común formalidad histórica prueba, de modo sistemático, la unidad de este saber. El objeto formal terminativo, habida cuenta de sus características peculiares, es uno: la historicidad expresada por las creaciones del espíritu humano y puesta ante la inteligencia por la luz fehaciente del testimonio.

Cuando se habla de ciencia histórica y se trata de diferenciarla formalmente de una filosofía de la historia, no se suele respetar ninguno de estos distingos epistemológicos y sólo se obedece a los prejuicios de una mala semántica para la cual ciencia y filosofía serían especies cognitivas distintas, sin que se logre precisar las razones de esa diferencia.

En párrafos anteriores distinguimos la actitud científica de la filosófica por los compromisos humanos incluidos en esta última. Admitíamos que la historia puede despertar en el historiador una u otra actitud. El profesional de la documentación puede realizar su labor con

la absoluta prescindencia de los elementos humanos comprometidos en su trabajo, o, por el contrario, inclinarse sobre los acontecimientos pasados con el propósito de hallar en ellos las huellas de su situación presente y poder responder a las preguntas radicales por el destino del hombre.

Cuando la historia es vista en esta última perspectiva y se hace para satisfacer los reclamos de una curiosidad más honda, el historiador, limitado a la crítica del documento y a su presentación impoluta, puede creer muchas veces, y con todo derecho, que se usurpan sus propios conocimientos para montar un edificio de conjeturas bastante deleznable. No obstante conviene admitir que la indagación histórica no puede eludir la preocupación por el destino del hombre y en orden a satisfacer esta exigencia, cuando más completa sea la aptitud del historiador para captar los múltiples intereses de nuestra existencia, estará en mejores condiciones para comprender la época estudiada.

La faena propia de la filosofía en su relación con la historia

Rechazo la distinción entre filosofía y ciencia de la historia si con ella se quiere comprender dos especies cognitivas distintas dentro de una misma disciplina. La ciencia histórica es una, pero en ella hay muchos intereses comprometidos como para que la actitud con que se la enfrenta no se refleje en la mayor o menor densidad filosófica del trabajo historiográfico. Existen historiadores que se limitan a una obra de recopilación de documentos y otros que enfocan los acontecimientos humanos a la luz de principios que no siempre explican lo que desean explicar. Un buen historiador es siempre un poco filósofo, porque no puede investigar el pasado del hombre sin comprometer su propia substancia humana. Esto explica el margen de subjetividad que existe en los enfoques historiográficos y al mismo tiempo la anodina frialdad de algunos trabajos colectivos, donde se echa de menos el punto de vista personal que da a la historia su sabor de obra de arte.

Sin admitir una distinción esencial entre ciencia y filosofía, comprendo que el uso ha impuesto el nombre de *filosofía* a muchas disciplinas científicas y ha reservado el de *ciencia* para otras. Es un hecho que se llama filosofía a la metafísica, la epistemología o la antropología filosófica y directamente ciencia a la química, a la física o la botánica. Las razones son varias, pero el fundamento de todas ellas está en el carácter analógico del término *conocimiento*.

Un término es análogo cuando su contenido nocional es en parte semejante y en parte distinto. El saber aplicado a uno u otro objeto formal tiene la diferencia impuesta por la naturaleza del objeto, la índole del método adecuado a esa naturaleza y el tipo de formalización impuesto por ella. Tiene de común el carácter racional, sistemático y judicativo. La forma del conocimiento depende de su objeto y como éste puede ser cualquier ente, su amplitud es tan vasta y variada como la del ente mismo y, por ende, tan análoga como ella.

Cuando buscábamos determinar la formalidad común a toda faena historiográfica, observamos que el historiador se interesaba por lo que tienen de histórico las cosas estudiadas por él. Estas realidades pueden ser de las más distintas naturalezas: obras de arte, filosóficas, económicas, jurídicas, utensilios, armas, medallas, etc. Cada una de ellas, por su índole particular puede ser objeto a su vez de una consideración artística, filosófica, económica, jurídica o técnica, al margen de lo precisivamente histórico que busca el historiador.

Un buen historiador debe tener conocimientos profundos de todas esas especialidades. Todavía más, con-

viene que posea una experiencia de los hombres lo bastante amplia como para estar en condiciones de comprender una variada gama de motivaciones. Todos estos conocimientos adquieren unidad cuando se usan para comprender mejor una época determinada.

Señalamos un elemento común: el carácter histórico de las cosas estudiadas bajo esa perspectiva y junto con esos objetos el hombre mismo, en tanto es también el resultado de una acción cultural transformadora con su matiz histórico correspondiente.

El historiador capta la historicidad de cuanto puede servirle de testimonio y procura hacernos conocer la época a que pertenece, pero no dice nada acerca de ese modo particular de ser que tiene lo histórico cabalmente tal.

Esta reflexión debe hacerla el metafísico. A él le toca la tarea de informarnos sobre el ser de la historia y explicar su dinamismo entitativo recurriendo a un análisis causal del ente histórico. Pero tanto en la eficiencia como en la formalidad propias de lo histórico está comprometido el hombre. Lo histórico aparece como un accidente propio del hombre, como una cualidad derivada de su naturaleza específica y en este preciso sentido interesa a la antropología filosófica.

Pero la historia es también una ciencia e incluirla en una clasificación es hacerse cargo de toda la problemática sugerida por su particular estatuto epistemológico. Probablemente sea ésta la faena más complicada de todas y la que requiere cautelas más precisas para resolver, aunque fuere de un modo aproximado, las cuestiones planteadas por la índole noética de la historia.

Existe una historia de las ciencias teóricas, otra de las poéticas y una tercera de las prácticas, sin que se pueda determinar con exactitud en cuál de estos tres apartados incluimos la historia misma. Los antiguos decían que era un arte. Le habían destinado una musa, Clío, y sus principales cultores tomaban todas las pre-

cauciones aconsejadas por la retórica para darle el colorido y el sabor de un drama. Los modernos han insistido en su cientificidad y a veces con tanto detrimento en su presentación estética que se nos obliga a extrañar los buenos tiempos de Tucídides.

La escuela crítica alemana ha realizado un esfuerzo ponderable para conseguirle un estatuto epistemológico digno de su complejidad, y sus filósofos teólogos han buscado el "sentido de la historia" con el loable afán de sustituir la Providencia por una entelequia de su fabricación. Los teólogos la han examinado como un drama de origen divino donde se cumple, en el decurso de los siglos, la caída y la redención. Insisten en el carácter metahistórico del destino final del hombre y a través de las profecías apocalípticas diseñan los elementos fundamentales de la situación cultural que precederá el acontecimiento esjatológico por antonomasia: el fin de los tiempos.

Los filósofos racionalistas, desde el Iluminismo, se han considerado libres de todo prejuicio religioso y han pretendido dar de la historia una interpretación depurada de complicaciones místicas. Desgraciadamente no siempre sus intenciones han coincidido con el resultado de sus esfuerzos y en cuanto descuidaron una estricta vigilancia racional en la apreciación de los hechos, las viejas ideas cristianas se deslizaron subrepticiamente en su aparato explicativo y emergieron con toda la rudeza de los deseos mal contenidos, sugiriendo un fin feliz de la historia. No adviritieron, cosa que los antiguos no dejaron jamás de hacer, que la historia era campo de agonía y que el tiempo del hombre se cerraba con la muerte.

Capítulo XII: *Historia y ontología*

Pasado y pasado histórico

Las definiciones dadas por los diccionarios suelen ser el punto de partida para un examen crítico tendiente a esclarecer el significado de una palabra. ¿Qué es la historia? El artículo correspondiente del léxico de Walter Brugger responde: "Llámase historia, en sentido muy amplio, a todo acontecer." A continuación limita el alcance de la acepción y vincula los acontecimientos históricos con la actividad humana en la raíz misma de sus actos libres y realizados de mancomún con los otros hombres. En una palabra trata de distinguir lo precisivamente histórico de lo meramente pasado, ligándolo a lo social.

El acontecer histórico es específicamente humano –nos dice–, porque la historia muéstrase así, como el modo de obrar propio del hombre; todo cuanto hace el hombre lo hace como ente histórico.

La historia afecta al hombre en sociedad, no al individuo en su intransferible limitación individual. La aclaración resulta obvia y, en parte, pasablemente errónea.

Obvia porque si lo histórico es cualidad adscripta a la esencia de los actos específicamente humanos y lo social también, resultará difícil hallar un acto inteligente y voluntario donde ambos ingredientes no se encuentren de alguna manera integrados.

Y en parte errónea porque el hombre, considerado abstractamente y al margen de sus comunidades históricas, realiza actos personales que tienen la virtud de proyectarse sobre su futuro y condicionar históricamente su conducta posterior. Existe una historia personal con tanto derecho como una familiar y otra política y también actos humanos que no son históricos en su sentido cabal, por su incapacidad para proyectarse sobre acontecimientos ulteriores, aunque reconozcan el inevitable condicionamiento de sucesos anteriores.

La definición y el posterior análisis aclaratorio de Walter Brugger se mantienen en el orbe de los análisis antropológicos, sin penetrar en la esencia de lo histórico como ente.

Una exégesis más profunda de la noción nos lleva a una observación más atenta de eso que habitualmente conocemos por *pasado*. En sí mismo, el pasado es una posición que nuestra razón establece entre *un ahora actual* y aquello que le precedió en la sucesión temporal. El *ahora* es el momento real del tiempo. Ayer, la semana pasada o el año anterior, son entes de razón relacionados con el ahora. En sí mismos carecen de realidad y si alguna vez fueron ahora, ya no lo son y por ende han dejado de ser actuales.

Porque, como observa Millán Puelles: "La diferencia entre lo histórico, y todo pasado humano lo es de cierta manera, y lo pasado, reside en que lo histórico constituye un pasado excepcional *que de alguna manera sobrevive*."[1]

[1] A. Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, Rialp, 1955.

Esta permanencia del pasado en el presente, ese "ser todavía" según la expresión de Millán Puelles, da a lo histórico una modalidad particular, una esencia que no puede identificarse con un puro ente de razón. Existe, tiene vigencia real y concreta, hace sentir su presencia condicionadora en los hechos presentes. El problema para el filósofo consiste en examinar su estructura y precisar su realidad, descubriendo su constitución ontológica.

Lo histórico pertenece al pasado y como todo suceso pretérito tuvo su presente, su ahora real y concreto; pero al revés de otros acontecimientos definitivamente desaparecidos, el hecho histórico sobrevive en los sucesos presentes y los somete a un inevitable condicionamiento.

Historia y *actus essendi*

La distinción de esencia y existencia o *actus essendi*, de importancia fundamental en la filosofía tomista, se impone como elemento indispensable para llevar a buen término nuestras reflexiones metafísicas sobre la historia. Cuando se examina la estructura fundamental del hombre descubrimos dos principios íntimamente relacionados: la forma y la materia. La forma aparece, en una consideración llevada sobre el modo de ser esencial, como aquello que imprime al acto humano su especificidad.

El acto por el cual el hombre es hombre toma su fuerza del *actus essendi*, pero como no puede alcanzar toda su perfección de una sola vez, esta actualidad se inscribe en un proceso de realización que implica dos tipos de aptitudes: una para lograr nuevas perfecciones y otra para perderlas o padecer alteraciones que no responden a las exigencias de su actividad formal. Este principio lleno de virtualidades que en parte dependen de la forma y en parte no, es lo que se llama materia. La materia se dice de dos modos: en cuanto actitud potencial para

lograr perfecciones en la línea de su progreso formal y en cuanto capacidad para sufrir modificaciones que aparecen como corrupciones de esa forma o alteraciones de ningún modo exigidas por su perfeccionamiento específico.

Conviene insistir sobre estas características de la materia, porque suele correrse el riesgo de darle una interpretación unívoca, ya como a una potencia próxima de acto totalmente en la línea de la perfección formal, o ya como pura disposición pasiva para cualquier información. En esta perspectiva las aptitudes humanas para la acumulación del pasado histórico son vistas como potencias perfectivas en la línea de un desarrollo formal perseguido a través de las generaciones. Sin lugar a dudas esto incoa una visión tan optimista como falsa de la historia. Pensamos en algunas fórmulas del evolucionismo moderno y especialmente en esos movimientos adscriptos al progresismo.

El principio establecido por Santo Tomás y que sirve de base a nuestra argumentación para probar la prioridad y la unidad de la forma substancial, es éste: *Esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus*, lo cual significa que el *actus essendi* es lo que da el ser y por lo tanto es anterior a todo otro acto. Pero este acto de ser toma el modo de una forma substancial, razón por la cual todos los otros actos formales añadidos a éste lo son a título de simple accidente.

El accidente es algo en un sujeto y tratándose de una realidad física como el hombre, puede provenir de la forma o de la materia. Si proviene de la forma en su desarrollo natural y específico, se dice que es un accidente propio y en esta línea de la accidentalidad se inscriben la sociabilidad y la historicidad.

Pero siendo lo social y lo histórico perfecciones segundas nacidas del dinamismo específico, pueden dar nacimiento a formas corrompidas que en vez de colaborar en orden a la perfección humana, den nacimiento a modalidades perversas de la convivencia.

No bien concluimos de afirmar lo que precede cuando nos sale al encuentro otra dificultad inspirada por el modo particular de ser de la forma substancial en las substancias físicas.

Dijimos, siguiendo a Aristóteles, que el alma humana era un acto primero, que logra su perfección formal a través de una serie sucesiva de acciones accidentales. Su actualidad substancial es el sujeto de inhesión de todos esos actos sucesivos que se inscriben "en el tiempo del hombre" como las notas de una partitura musical.

El *actus essendi* da el ser a todos los actos accidentales que dependen de él como de su fuente viva, y por ende también les da unidad, verdad y bondad. Sin la permanente inhesión en un sujeto, la multiplicidad de los diversos actos accidentales se perdería en una suma inconexa de acciones y cada una de ellas, en la breve fugacidad de su trayectoria, no solamente sería algo único e irreiterable, sino que sería también algo imposible de identificar.

En tanto condicionado por los actos anteriores, todo acto humano está intrínsecamente teñido de historicidad, pero como no todas nuestras acciones tienen la misma aptitud para proyectarse sobre el futuro como condicionantes, esta situación permite distinguir dos aspectos que hacen radicalmente a nuestro problema: una capacidad receptiva y potencial para ser interiormente informados por algunas acciones particularmente decisivas y otra activa, menos común y que consiste en prohijar actos de tal naturaleza que incidan sobre los movimientos posteriores y los sellen con su impronta. Potencialidad y actualidad de lo histórico que nos pone en el camino de descubrir la doble causalidad intrínseca de la historia que examinaremos a continuación.

Materia y forma de lo histórico

Lo histórico aparece, en una primera advertencia, como una propiedad inherente al acto humano y por lo tanto un accidente propio de nuestras operaciones específicas. Como lo histórico condiciona y hasta cierto punto impone a las acciones del hombre su sello peculiar, puede considerarse dentro de la categoría de cualidad.

Lo propio de la cualidad es determinar y por esa razón se dice que depende de la forma. Pero la cualificación impuesta por el pasado histórico se efectúa en el mismo sujeto de la historia, de manera que el dispositivo operacional específico del hombre es la materia *in qua* de lo propiamente histórico.

Una cualidad reconoce gradaciones y diferencias que dependen, en el caso de lo histórico, de la mayor o menor receptividad del sujeto, de su exposición a las influencias recibidas en el ámbito donde transcurre su existencia y también de las respectivas modalidades históricas de los actos ejercidos sobre él.

Como la materia y la forma se concausan recíprocamente, porque la forma da a la materia su ser y la materia condiciona su manifestación, el ser humano está compuesto por una forma que opera en posesión de todas sus riquezas accidentales tanto propias como comunes y de ahí que tanto la sociabilidad como la historicidad estén determinadas por las situaciones del pueblo al cual pertenecemos. Eso explica también que la sociabilidad y la historia hagan expresa referencia a un concreto mundo social perfectamente ubicable en el tiempo y en el espacio. Esta ubicabilidad habla a las claras del carácter plural y analógico de lo histórico y lo social en su concreta realidad existente.

No podríamos terminar esta reflexión sobre las causas intrínsecas de lo histórico sin una breve referencia a nuestra individualidad histórica. La persona humana está determinada por la forma, pero ineludiblemente condicionada por la materia. El acto formal se individualiza al dar el ser a la materia que le toca en suerte, pero adquiere de ésta todos aquellos rasgos que constituyen su irreiterable unicidad. Cuanto más fuerte y universal es una personalidad, con más vigor estará compuesta por el doble aspecto material y formal de la historicidad.

Insistimos: lo histórico es una cualidad que afecta al acto humano en todas sus dimensiones específicas y en este propio sentido se dice que la materia *in qua* de lo histórico son las facultades específicas del hombre en tanto dispuestas a recibir las influencias condicionantes de todos aquellos actos capaces de proyectarse y crear una situación desde la cual se han de promover las actuaciones posteriores.

Conviene recordar también que toda causa ejerce un influjo real sobre su efecto, pero se distingue de él con distinción real y no solamente de razón. No debe confundirse una causa con un principio y esto en función de que la causa es un principio especial, porque siempre ejerce un influjo existencial sobre el efecto y hay principios que no lo ejercen. La causa importa constitución entitativa y también prioridad de tiempo y de naturaleza. En cambio algo puede ser principio ordenador o explicativo de un hecho o de una disposición sin que esto signifique necesariamente prioridad temporal o natural.

La diferencia entre causa, condición y ocasión aplicada al modo particular del obrar histórico, nos permite matizar las influencias ejercidas por los hechos anteriores sin caer en las rudezas del determinismo. La condición es una presencia necesaria para que la causa influya, pero no influye por sí misma. La situación histórica de un pueblo condiciona todos los actos humanos

que en él se realizan, pero esto no destruye la libertad y por lo tanto lo histórico, en tanto cualidad del acto humano, es condición y no causa de la modalidad de los actos futuros.

La ocasión es un elemento que suscita el movimiento causal, pero por sí misma tampoco influye en el efecto. Importa esta distinción en historia, porque se dan innumerables ocasiones que son consideradas como causas y luego invocadas para dar cuenta del giro tomado por los acontecimientos humanos.

Aristóteles definía el conocimiento científico como un saber cierto y por causas. Su metafísica se ponía de frente a la realidad externa: a los entes físicos y al mundo viviente. De la experiencia obtenida se levantará hasta el dominio del espíritu, pero es en la experiencia sensible donde abreva su sabiduría.

El conocimiento de las substancias físicas exige una cuádruple pregunta causal: eficiencia, finalidad, forma y materia, que puede formularse así: ¿qué cosa provoca este movimiento? ¿Hacia dónde tiende? ¿Sobre qué se efectúa? ¿Cuál es la modalidad, la esencia de este movimiento? Estos datos primordiales pueden expresarse con más propiedad de esta manera: todo ente real tiene el ser realizado dentro de ciertas condiciones inteligibles, si no de hecho, por lo menos de derecho.

A la perfección que determina el modo de ser de una cosa se la llamó forma. Pero como la realidad física no es inmutable, más aún, cambia y se manifiesta como un proceso a través del cual la forma educe sus virtualidades, las formalidades de las substancias físicas son conocidas en relación con todo ese remanente de potencialidad que se llama materia.

Explicamos anteriormente por qué razón la materia no puede ser entendida sólo en función de la forma, porque no es solamente aquello que falta a la forma para alcanzar su perfección. La materia, aunque pa-

siva, tiene su realidad independiente y distinta de la forma y cumple su papel causal por la mayor o menor resistencia que opone a la forma. De este modo obra sobre ella y la individualiza.

El hombre obra como tal en todos los actos que tienen su raíz en la inteligencia y la voluntad. No importa que la inspiración profunda de muchos de esos actos sea meramente pasional o instintiva, lo que los especifica como humanos es su naturaleza inteligente y su carácter voluntario.

Pero la inteligencia y la voluntad tienen un desarrollo dialógico. Sólo logran su plenitud en un esfuerzo perfectivo y de mancomún con los otros hombres. Es esta aptitud para el diálogo la que funda el idioma y explica la radical historicidad de nuestras acciones específicas. El diálogo humano no se realiza en una línea exclusivamente horizontal y entre coetáneos. Se expande de una generación a otra y aparece influido en todas las dimensiones de su desarrollo por la presión de los acontecimientos vividos por una sociedad determinada.

Eficiencia y finalidad

Lo histórico, en tanto ente o en tanto cualidad del acto humano dialógico, tiene por causa eficiente al hombre mismo y excepcionalmente a Dios. Digo excepcionalmente porque la intervención directa de Dios en nuestros actos corrientes no es habitual, pero a veces esa intervención aparece de un modo inequívoco y marca todos los acontecimientos ulteriores a su epifanía con su sello imborrable. Pero el responsable directo, inmediato y tangible de este "cuento contado por un loco" que parece la historia, somos nosotros. Ni siquiera ante la revelación de Dios, dejamos de tener la responsabilidad de la respuesta que damos a la vida y a su autor.

Sociabilidad e historicidad son formas accidentales nacidas de la modalidad especialísima de nuestro diálogo. Conversación realizada en el seno de una sociedad determinada y bajo el influjo de todos los hechos pasados que han configurado esa sociedad. Estas formas accidentales, dentro de las variaciones impuestas por los temperamentos y las libertades individuales, recogen con plasticidad los movimientos de un pueblo y los reflejan en el prisma de los actos personales con las resonancias particulares de cada temperamento.

El hombre es causa eficiente de la historia y al mismo tiempo, pero no bajo la misma relación, es la materia donde se imprime la forma particular de ese crecimiento dialógico.

El pensamiento moderno ha renunciado al análisis causal aristotélico, obsesionado por dos ideas: el principio de inmanencia para todo cuanto se refiere al espíritu y la reducción de cualquier movimiento a un tipo de formalización cuantitativa. La idea de una causalidad eficiente ha sido superada y se tiene la sospecha de un resabio teológico.

Sin salirnos de la actividad terrena, todos reconocemos en el hombre aptitudes para realizar un trabajo transformador en las condiciones de su asiento geográfico. En esta área muy precisa no se puede negar la decisiva impronta de su eficiencia. No importa tampoco que el hombre y su mundo geográfico sean vistos como sendos momentos dialécticos en un proceso evolutivo de alcurnia espiritual, basta considerar que el hombre modela su derredor terreno y lo impregna de motivaciones humanas, para recordar que, junto con ese esfuerzo, modela también su propia estructura anímica.

El hombre, que ha transformado el desierto en una chacra, se ha convertido a su vez en un chacarero y no sólo ha variado el panorama físico de su ambiente, sino también su propia disposición anímica.

Un chacarero es tan hombre como un pastor, porque ambos obran con inteligencia y voluntad y lo hacen conforme a hábitos dialógicos condicionados por sus respectivas sociedades históricas. Pero tienen distintos modos de obrar y por ende virtudes intelectuales y prácticas diversas, nacidas, en cada caso, de su particular experiencia con la tierra.

Con la chacra nació del desierto algo nuevo y el hombre es autor de esta novedad, y aunque no se diera en el universo otra prueba de eficiencia efectiva, bastaría con ella para ratificar la existencia de una causa motora.

El ejemplo dado sirve también para probar la historicidad del esfuerzo humano, porque sin lugar a dudas, la acción transformadora de un pueblo agricultor sobre su espacio terrestre se hace en condiciones particularizadas por el encuentro entre un temperamento racial y un territorio determinado. Las peripecias del trabajo, los encuentros sucesivos con factores que favorecen o hacen difícil la labor, las incidencias del clima, de los inconvenientes, de las catástrofes, la acción de fuerzas enemigas, las amistades trabadas con otros grupos humanos, dan a esta acción un movimiento que, de generación en generación, se perfecciona, se endurece o se desgasta creando la historicidad propia de esa comunidad.

Depender de otro en su ser, en su realidad formal, refleja la esencia de la eficiencia vista desde el efecto. Negativamente, esta dependencia ontológica está confirmada por la imposibilidad de considerar un ente físico como *causa sui*.

La historia no es una entelequia autónoma a la cual puede atribuirse una realidad independiente de los actos humanos. Suele escribírsela con mayúscula y hasta se predica de ella como si fuera un ente capaz de querer, juzgar, condenar o sancionar. En verdad la ma-

yúscula es un recurso tipográfico que llama la atención sobre una palabra, pero no tiene la virtud de alterar la naturaleza de la realidad designada. Quienes juzgan, condenan o premian son los historiadores, pero como éstos pueden estar movidos por motivaciones muy diferentes, descargan sobre una Historia personalizada la responsabilidad de sus juicios.

La finalidad histórica

Todo agente —decían los escolásticos— actúa por causa de un fin. Este axioma aristotélico, de indudable cuño biológico, coloca el problema de la finalidad en el quicio donde lo vio Aristóteles. Aplicado a la historia y pensada ésta como una entelequia independiente, suscita la idea de un fin o de un objetivo adscripto al movimiento y en todo caso, distinto a los propósitos concebidos por los hombres mezclados en los hechos.

El fin debe concertar con la eficiencia so pena de pensar la acción como carente de sentido; pero la causa productora de la historia es el hombre y no porque se proponga hacer historia, sino porque se empeña en realizar tareas que luego condicionan los sucesos posteriores que esos mismos hombres, u otros que los siguen, protagonizan. Lo histórico es una cualidad que afecta nuestros actos en su dimensión específica, espiritual y dialógica. En este preciso sentido la materia *in qua* de la historia es nuestro dispositivo anímico, en tanto calificado por la perdurabilidad condicionante de los actos anteriores, cuya particular intensidad o tonalidad les permitía proyectarse y crear una situación desde la cual surgirían las nuevas acciones.

Pero el término *historia* tiene en castellano dos acepciones distintas y como se refieren a dos cosas íntimamente relacionadas, esto no deja de inspirar una cierta ambigüedad en el uso del vocablo. La historia como

cualidad de nuestros actos y la historia como una ciencia destinada a captar el decurso diacrónico de nuestra existencia son dos realidades distintas. Limitándonos a la primera de las acepciones hemos señalado al hombre, en su obrar específico, como causa eficiente de la historia, porque provoca, mediante acciones particularmente intensas, una vigencia permanente del pasado en la situación presente.

La formalidad de la historia está dada por el matiz peculiar que revisten las acciones cuando son condicionadas por los actos anteriores. El condicionamiento y la vigencia de lo histórico en el dinamismo dialógico del hombre se da siempre, pero en cada época y en cada pueblo tiene características propias.

Si la historia, entitativamente considerada, es una cualidad del acto humano, no puede tener un fin distinto de ése hacia el cual apunta, en cada caso, nuestra propia actividad. Podemos afirmar que no existe un fin de la historia diferente de los fines que, en sus diversas situaciones, persiguen los hombres, así como no hay un drama del hombre diferente de los dramas que cada uno de nosotros protagonizamos en situaciones históricamente diversas. La historia es una modalidad que condiciona la acción, una propiedad del acto humano, pero no algo que como un dios inmanente al mundo, tenga propósitos que constituyan la trama de nuestra humana comedia.

Si esto es así, no tiene sentido hablar de una orientación finalística de la historia y todos cuantos se arrogan la administración de ese supuesto sentido de la historia especulan con el equívoco de considerar la historia como una gesta del Espíritu o de la materia. La historia no es una substancia mítica, ni una acción inmanente al alma del mundo. Es una cualidad propia del acto humano y como tal, no tiene finalidad fuera de aquella que en cada una de sus acciones, el hombre se propone.

Fin de la historia y fines del hombre

El progresismo iluminista inventó el "sentido de la historia" o por lo menos acuñó la frase y pretendió probarla de una manera científica. Los cristianos han hablado siempre de un fin de los tiempos y existen profecías, difíciles de entender para quienes no posean los carismas necesarios, sobre la situación de los creyentes al final de su itinerario terreno. Pero en uno y otro caso se trata de conocimientos revelados que cuentan con la caducidad de la existencia y el fin catastrófico anunciado por los profetas. En ningún momento se habla de un desarrollo progresivo determinado por esa entidad misteriosa a la cual se llama Historia, con mayúscula.

Turgot y Condorcet la vieron en la perspectiva de un progreso indefinido, que a partir de las superadas etapas del salvajismo iba ascendiendo suavemente, hasta el civilizado refinamiento del siglo de las luces.

"Si el hombre puede predecir casi con absoluta certeza las perspectivas de aquellas cosas cuyas leyes conoce", escribía Condorcet, "si aun siéndole estas leyes desconocidas, la experiencia del pasado facilita la predicción [del futuro] con considerable aproximación, ¿por qué debemos suponer que es una empresa quimérica esbozar con algún grado de verosimilitud el cuadro del futuro destino de la humanidad, basándonos en los resultados de la historia? El único fundamento de la fe en las ciencias naturales es el principio de que las leyes generales, conocidas o no, que regulan los fenómenos del universo, son regulares y constantes. ¿Por qué este principio de aplicación a todas las otras actividades naturales ha de ser menos verdadero cuando se aplica al desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre? En una palabra, si las opiniones formadas por la experiencia relativas a las mismas clases de objetos,

son las únicas reglas por las cuales gobiernan su conducta los hombres de más profunda inteligencia, ¿cómo puede negársele al filósofo que apoya sus conjeturas en una base semejante, siempre que no les atribuya mayor certeza que aquella que el número, la consistencia y la exactitud de la observación real autoricen?"[2]

Karl Löwith, en el comentario a este pensamiento de Condorcet, señala su inspiración teológica y lo llama "substitución de una profecía arbitraria por un pronóstico racional, que permite reemplazar la providencia divina por la previsión humana".

No estuvo en el pensamiento de Condorcet convertir la historia en una substancia mítica, encargada de conducir al hombre por los carriles de la Revolución hasta el final feliz de la sociedad socialista, pero concibió la historia del hombre en los términos de un crecimiento biológico análogo al del individuo. Así como el hombre individual progresa de la infancia hasta la madurez, la humanidad recorre a través de la historia un ritmo de crecimiento semejante.

Hegel y Marx reemplazarán este biologismo optimista por una visión dialéctica del desarrollo de la conciencia. Ésta toma a su cargo el proceso de la historia orientándolo en la línea de una liberación cabal de la autoconciencia.

La filosofía de la historia será para Hegel una reflexión sobre la razón que rige la evolución del universo. Esa razón "es la potencia infinita" y "aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y su consistencia". La historia es la expresión más acabada de esa razón y por lo tanto debe admitirse que en su decurso universal obedece a un sentido capaz de ser conocido por una adecuada filosofía.

Este desarrollo racional de la historia no carece de

[2] Citado por K. Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1958, p. 136.

accidentes y contingencias imprevisibles, pero la reflexión filosófica no toma en consideración estos aspectos y trata de penetrar, más allá de las apariencias, en la razón profunda de los hechos y encontrar el fin universal. "El fin último del mundo", nos dirá, "y no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo."[3]

La razón absoluta, principio metafísico de la historia, es lo que da valor y explicación a los hechos, y éstos son históricos cuando en su íntima textura y en sus propósitos revelan la razón universal que los anima. Cuando no sucede así, son sucesos ocasionales o contingentes y pueden explicarse en función de los intereses subjetivos que los mueven.

Para poder realizar esta exégesis "hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende las intrincadas marañas de los acontecimientos".[4]

Es un análisis de la historia que cree descubrir, más allá de las acciones de los hombres, la trama invisible del Espíritu Absoluto o Espíritu Universal. Por esa razón el filósofo de la historia se aparta de los acontecimientos mismos para interpretar lo que revelan. El espíritu que rige el mundo no es un sistema de leyes más o menos variables capaces de dar regularidad a los movimientos humanos, es aquello que dice, en el lenguaje de las verdades religiosas, "que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores contingentes, sino que una Providencia rige el mundo".[5]

San Agustín y Bossuet habían sostenido algo semejante y trataron, de la manera más inteligente posible, de conciliar los designios providenciales con la libertad

[3] Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1953, t. I, p. 21.

[4] *Ibíd.*, p. 23.

[5] *Ibíd.*, p. 28.

humana. Nos aseguraban que la Providencia dirigía nuestros pasos hacia un destino suprahistórico perfectamete señalado por la Revelación. Pero el hombre era dueño de sus movimientos y como el conjunto de ellos formaba la trama de nuestra comedia histórica, en el fondo él era el único responsable de aquello que ocurría a lo largo de su tiempo histórico.

El estudio y la reflexión sobre estas acciones, por muy penetrante que fuera el ojo del teólogo, no podía ir mucho más allá de las motivaciones humanas que las sostenían. Dios no quería nuestra pérdida, sino nuestra salvación. Los acontecimientos históricos llevaban la marca de los desencuentros entre lo querido por Dios y lo libremente elegido por el hombre bajo la sugestión del demonio o por la presión de sus malas inclinaciones. Dios está en todas partes y para quien tiene el ojo de las cosas sobrenaturales no le es difícil hallarlo en la naturaleza y en la historia, pero en ambos casos la ciencia explica los fenómenos mediante una identificación de las causas segundas que intervienen en su explicación.

La Providencia hegeliana no sólo se manifiesta en la misma historia sino que los hechos históricos son el único medio que tiene para manifestarse. Trascender los hechos "mediante el ojo del concepto" es entrar en posesión de la revelación misma y conocer sus propósitos.

Observa Henri Niel: "El error de Hegel consiste en haberse rehusado a admitir la existencia de un absoluto que estuviera situado más allá de la conciencia. Pero debemos comprender que esta negación se debe, no tanto a una crítica del conocimiento, como a una meditación muy hegeliana del mensaje de Cristo. Si Dios se ha revelado al hombre –piensa Hegel– no es posible concebir a Dios fuera del hombre. El ateísmo hegeliano no procede de un rechazo de Dios, sino de su voluntad de realizar naturalmente [filosóficamente] el destino sobrenatural del hombre: la visión beatífica. La historia

santa se ha convertido en parte integrante de la historia humana, en lugar de seguir siendo, de alguna manera, su límite superior."

Sentido de la historia

El motor de la historia es para Hegel la Providencia misma y por esa razón profunda, todos los sucesos humanos están encaminados hacia un desenlace querido por Dios y conocido por Hegel. El hombre no puede contrariar los propósitos divinos por mucho que se empeñe en seguir su razón particular.

Desde nuestro punto de mira los fines perseguidos por los hombres, en sus diversas actividades, son fines del hombre y no de la historia. Revelan el sentido de las conductas individuales o colectivas en muchos casos, pero nada más. Pretender ver en ellos una trama invisible y oculta, pero llena de sentido, es una temeridad. Es querer ver la historia del hombre con los ojos de Dios y no comprender que, hasta cierto punto, el valor de nuestras decisiones en el tiempo se mide por una libre respuesta dada a la solicitud del amor divino.

Se me podrá objetar que una comprensión profunda de los hechos históricos puede poner de manifiesto la raíz metafísica de nuestra conducta. Esto es cierto y es también un propósito legítimo del historiador, pero lo realmente histórico no es tanto el hecho en sí y el objetivo perseguido por un hombre en cada caso, como la permanencia virtual de ese hecho en acontecimientos posteriores. Esta vigencia histórica incide cualitativamente en el modo de darse los hechos realizados bajo su influencia, pero no tiene ninguna finalidad aparte de aquella que en cada caso orienta la acción concreta de los protagonistas de la historia.

La conquista de esta parte del mundo por los españoles es un hecho realizado por hombres. No interesa

para su comprensión puramente histórica si tuvo o no un lugar preferencial en los designios de la Providencia. Estas especulaciones están más allá de los límites impuestos por nuestros conocimientos y exceden el ámbito de la tarea histórica. Los fines perseguidos por los conquistadores son múltiples, muy personales y prácticamente imposibles de conocer en toda su amplitud. Las consecuencias culturales, políticas y sociales de la gesta americana raras veces han coincidido con los propósitos de sus actores, pero el resultado un tanto casual de nuestros actos no puede ser tomado seriamente como la obra de un "demiurgo" providencial, ni como si fuera la finalidad implícita de esa entelequia mítica que la familia hegeliana, Marx inclusive, llama *historia*.

La conquista de América por los españoles condiciona todos nuestros actos y les da su matiz particular haciendo que sean así y no de otro modo, pero esto no quiere decir que los determine a ser según un plan inexorable. Los hechos históricos nos condicionan, nos cualifican, pero no nos impiden pronunciarnos libremente en nuestras respectivas situaciones particulares.

Cuando se habla de la finalidad o del sentido de la historia y se pretende administrarla en nombre de alguna divinidad abstracta, se comete un evidente abuso especulativo. Primero, porque se toma a la historia como si fuera un todo sucesivo, sin pensar que en esa perspectiva formal es apenas un ente de razón: la ciencia histórica o la sucesión de siglos transcurridos. Segundo, porque se efectúa una flagrante transposición teológica y se le concede inteligencia, voluntad y designios propios, con aptitudes para absolver, condenar y disponer de su gehena esjatológico donde van a parar los que no coinciden con los administradores de su sentido.

La acción del hombre sobre el mundo, en el mundo y sobre sí mismo, es adjetivamente histórica, en razón del condicionamiento que los hechos y los trabajos hu-

manos crean sobre las situaciones en que éste se mueve. Buscar el sentido de lo histórico en los límites del decurso temporal es enfrentarse con el fracaso o ilusionarse con alguna utopía. La historia no tiene sentido, ni el sentido de nuestra existencia encaja en el marco del fenómeno pasajero.

¿Adónde va la historia?

Si esta pregunta pretende una respuesta referida al destino total del hombre es absurda. Podemos preguntarnos por las circunstancias favorables o desfavorables que creamos con nuestros actos para una generación venidera, porque predecir el futuro es hacernos cargo de la proyección que pudieren tener nuestras opciones fundamentales, pero la historia no es predicción, sino conocimiento de lo actual por lo pasado.

Debemos admitir, contra toda insensibilidad para la percepción del carácter particularmente histórico del momento, que los sucesos pasados inciden sobre la situación del hombre en el mundo y lo obligan, en cada caso, a pronunciarse desde una perspectiva doblemente condicionada por la historia personal y la historia de su sociedad política. Pero es el hombre quien libremente se pronuncia y no la historia por él. Lo histórico, insistimos, es una condición capaz de modificar el tono, el estilo y los motivos de nuestras operaciones libres, pero no tiene la fuerza de convertirnos en una cosa distinta e irreconocible.

Capítulo XIII: *Historia y antropología*

Lo histórico, propiedad del acto humano

Colocar la historicidad como una propiedad del acto específicamente humano es salir del ámbito restringidamente histórico del peripatetismo, pero no traicionar su espíritu.

Max Scheler invitaba, con el propósito de ubicar al hombre en el universo, a observar la estructura total del mundo biopsíquico a partir "de la serie gradual de las fuerzas y facultades anímicas, en la forma en que las ciencias la han ido estableciendo paulatinamente". Aristóteles, en posesión de un lenguaje menos insinuante, lo había ya hecho con trazos generales muy firmes en su tratado *Sobre el alma*.

Para el Estagirita vivir es moverse a sí mismo. En esta afirmación caben todas las propiedades señaladas por Scheler: automovimiento, autoformación, autodiferenciación y autolimitación en el sentido espaciotemporal. Al principio capaz de dar armonía y coherencia íntima a estas manifestaciones vitales, Aristóteles lo llamó *psyché*, alma.

¿Qué es el alma?

El Filósofo dio dos definiciones: el alma es "el acto primero de un cuerpo natural orgánico que tiene la vida en potencia"; y el alma es "aquello por lo cual, y en primer lugar, vivimos, nos movemos, sentimos y entendemos".

La primera definición es ontológica y capta los aspectos fundamentales de la realidad alma como forma substancial de un cuerpo vivo. Acto primero y por ende principio operativo de todas las otras actividades vitales.

La segunda definición es principalmente biológica porque la define como principio de operaciones y recurre a un examen experiencial: vivir, moverse, sentir y entender, como actividades cuyos efectos externos pueden ser apreciados sensiblemente y a partir de ellos inferir la existencia y las condiciones de su principio causal. Esta segunda definición es una prueba de la primera.

Pero si vivir es automoverse, autoformarse y tener un ser para sí, como decía Scheler, habrá tantas almas específicamente distintas como formas diferentes de realizar esas faenas. Con el propósito de aproximarnos a las distinciones específicas, observemos los modos más generales del comportamiento anímico y tratemos de comprender sus diferencias fundamentales.

El grado más ínfimo de la vida psíquica lo halló Aristóteles en el alma vegetativa, caracterizada porque su principio intrínseco de operaciones obedecía a estímulos físicos puramente externos. Las reacciones vivientes del vegetal son la consecuencia, sin conocimiento, de una presión física inmediata. El estímulo no tiene un mediador en la inmanencia de la vida vegetativa: "La planta reacciona ante la intensidad de los rayos luminosos", escribe Scheler, "pero no de un modo diferente a los colores y a las direcciones de los rayos. Según las investigaciones del botánico holandés Blaaw, no se puede atribuir a las plantas ningún instinto específico, ninguna sensación, ni tampoco los menores indicios de

un acto reflejo, ni asociaciones, ni condicionamientos, ni, por lo tanto, ninguna clase de órganos sensoriales, como los que Haberland trató de hallar en una detenida investigación. Los fenómenos de movimientos provocados por estímulos y que eran considerados propios [de un órgano vegetal] se han revelado parte del movimiento general de crecimiento de la planta."[1]

Las operaciones vegetativas fundamentales son tres: nutritivas, aumentativas y reproductivas. No se observa en la realización de tales funciones el menor conato de orientación cognoscitiva. El vegetal padece, con pasividad casi total, la suerte de su contorno. Sus posibilidades de nutrición, crecimiento y reproducción están adscriptas irremediablemente al medio geográfico donde vive.

Aristóteles llamó *alma sensitiva* al principio vivo del movimiento animal, que se caracterizaba porque los estímulos exteriores desataban reacciones que tenían en la inmanencia una representación capaz de actuar sobre todo el sistema vital, sin la presencia inmediata del estímulo.

Esta representación es una forma cognitiva sensible e impulsa al animal, desde su propia inmanencia, hacia aquello que despierta el apetito.

Para Max Scheler lo característico del animal es la presencia de instintos que ofrecen a la observación las siguientes características: tienen sentido y éste se advierte tanto cuando logra su finalidad, como cuando estúpidamente no puede realizarla; posee un cierto ritmo que liga la situación presente del animal con la experiencia pasada y con posibles contingencias futuras, esbozando una suerte de trama de previsión temporal; la conducta instintiva es típica, responde a exigencias de la especie y no a las del individuo; por eso se dice tam-

1 Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Bs. As., Espasa Calpe, 1942, pp. 110 y 111.

bién que los instintos son innatos, hereditarios y, hasta cierto punto, independientes del adiestramiento; la conducta instintiva no depende del número de ensayos que haga el animal para enfrentar exitosamente una operación. Está listo para disparar su acción en cuanto el estímulo la convoque; con todo admite una suerte de especialización por obra del ejercicio, pero, como expresa Scheler, "lo que el ejercicio y la experiencia consiguen es comparable a las variaciones de una melodía, no a la obtención de un motivo musical nuevo".

Las operaciones fundamentales de la vida vegetativa: nutrición, crecimiento y reproducción, se realizan en el animal de acuerdo con una conducta regulada por los instintos e intrínsecamente perfeccionada por el conocimiento sensitivo. El animal no depende pasivamente del medio. Dirige sus actos desde su inmanencia, supera los obstáculos impuestos por el contorno y posee un mundo más amplio que el vegetal, el mundo abarcado por sus sentidos y en el cual se mueve con una cierta independencia.

Padece las contingencias del clima y muchas veces sucumbe ante ellas, pero se defiende activamente y cambia de lugar cuando éste se le vuelve hostil. La tradición aristotélica hablaba de estimativa cuando se refería a la aptitud de los animales para apreciar, en una situación concreta, lo que podía serles nocivo o provechoso.

El tercer grado de la vida psíquica está dado por el alma intelectiva. Scheler llamó *espíritu* al principio distintivo de la actividad específicamente humana.

Aristóteles había advertido en el alma racional el poder de adquirir las formas de las otras cosas, sin perder la suya propia, en una suerte de asimilación cognoscitiva inmaterial. Conocer era dejarse informar por la cosa conocida y al mismo tiempo mantener su identidad subjetiva en una correlación inconvertible. A esta propiedad del espíritu Scheler la llama *objetividad*, y

la define como "una apertura hacia el mundo" donde no se advierte la intervención de ningún factor fisiológico a no ser de modo puramente instrumental.

Esta conducta, una vez que existe, es por naturaleza susceptible de una expansión ilimitada: hasta donde alcanza el mundo de las cosas existentes. Este juicio de Scheler traduce, a su manera, el axioma aristotélico: el alma es, en cierto modo, todas las cosas.

La obra del espíritu no concluye en la asimilación inmaterial de las formas conocibles, porque al mismo tiempo que conoce algo, tiene conocimiento de que conoce. La inmaterialidad del acto cognitivo tiene aptitud para volver sobre su propio contenido y poseerlo en un segundo abrazo espiritual más íntimo y perfecto. A esta reversibilidad del conocimiento sobre sí mismo se la llama conciencia.

La escuela tomista enseñó siempre que los tres grados de la vida psíquica se encontraban en el hombre intrínsecamente perfeccionados por el principio espiritual. Esta afirmación creaba el problema de explicar la unidad del alma humana sin renunciar a su complejidad. Juan de Santo Tomás en su *Philosophia naturalis*, libro IV, cuestión L, examina el asunto a la luz de una sentencia del Doctor Angélico, según la cual algo puede estar contenido en una forma superior de tres maneras: virtual, formal o eminentemente.

Una cosa está virtualmente contenida en otra cuando sólo lo está en potencia o como aptitud: la planta en la semilla. Formalmente cuando posee todas las perfecciones correspondientes a su naturaleza, como sucede con los movimientos vegetativos en el árbol. Pero una forma está contenida eminentemente en otra superior, cuando sus funciones propias están intrínsecamente perfeccionadas por la presencia activa de la forma superior.

Las operaciones de la vida vegetativa están perfeccionadas en el animal por el conocimiento sensible y en el hombre por la razón o el espíritu.

Por su unión con el pricipio vital superior, los grados inferiores reciben un perfeccionamiento intrínseco que los hace partícipes del primero. Si se quiere dar una razón lógica de este hecho, diremos que los movimientos vegetativos y sensitivos son, con respecto al espíritu, como el género con su diferencia. Al ser asumidos por el alma intelectiva reciben de ésta un influjo formal, espiritual.

Se puede afirmar sin paradojas que aunque el hombre se nutre, se reproduce y crece, fisiológicamente hablando, como un animal, estas funciones, en el nivel de su comportamiento consciente, están íntimamente comprometidas con normas y preceptos espirituales en función de los cuales adquieren un valor ignorado en la vida animal. Juzgar la conducta erótica, nutritiva o perfectiva del hombre en un plano de consideraciones puramente fisiológicas es tan absurdo como descubrir su valor a partir de su composición química.

En estas observaciones sobre la estructura de la persona humana, interesa destacar dos aspectos: la aptitud del conocimiento para volverse reflexivamente sobre su propio contenido y el proceso educativo que completa y perfecciona los movimientos del instinto.

El hombre no logra su perfección formal si no es en un esfuerzo de mancomún con los otros hombres. La índole de su inteligencia es dialógica. No hay hombre propiamente dicho sin sociedad humana y esta asociación no tiene solamente una dimensión temporal al nivel contemporáneo, como el enjambre, sino que está perfectivamente vinculada con los esfuerzos pasados y se inserta proyectivamente en el futuro. La relación del hombre con el curso diacrónico de su vida no es puntiforme ni presentista, está abierta al pasado por los recuerdos y la experiencia y al porvenir por la esperanza.

Esta doble apertura temporal no es necesariamente perfectiva, como quiere hacerlo creer la ilusión progresista de la historia. Puede admitir todos los tonos vitales de nuestra compleja realidad. El pasado, con todo el peso de sus realizaciones o de sus fracasos, está presente en nuestra conciencia para tonificar nuestra acción bajo la presión de sus fuerzas estimulantes, o para hacernos desfallecer bajo la carga de sus frustraciones. Todos nuestros actos nacen en una situación necesariamente condicionada por el pasado y de algún modo ordenada hacia un futuro más o menos próximo. La historicidad emerge en la conciencia, no tanto como un conocimiento objetivo, sino como una relación viva que vincula la experiencia presente con el aporte transmitido por las experiencias pasadas.

Ónticamente lo histórico es una cualidad del acto humano, pero considerada antropológicamente esta propiedad afecta intrínsecamente toda nuestra realidad espiritual y la tiñe con el vigor o el desmedro de su ímpetu o su desfallecimiento. En este sentido se puede hablar de un condicionamiento total impuesto por la historia a la actividad específica del hombre.

Carácter acumulativo de la actividad intelectual

Los sucesores inmediatos del pensamiento iluminista, quizá como reacción frente al rígido racionalismo de la primera mitad del siglo XVIII, descubrieron la historia como un aspecto decisivo para la comprensión del hombre. Hegel, con evidente hondura metafísica, la vio integrando el movimiento mismo de la conciencia y en su *Fenomenología del Espíritu* trazó con rasgos geniales las figuras históricas del desarrollo de la conciencia en el hombre occidental.

Augusto Comte desdeñaba la definición clásica del hombre como animal racional, porque suponía, dentro de un concepto muy particular de la actividad espiritual, que ésta no añadía nada a la idea de animal. Su reproche

a Descartes es famoso: "Nada caracteriza mejor la penosa situación del espíritu de Descartes, es decir de la lucha continua entre la tendencia positiva que le era tan eminentemente propia y las trabas teológico-metafísicas impuestas por su época, que la concepción paradójica a que fue llevado, en lo que respecta a la inteligencia y a los instintos de los animales. Queriendo reducir tanto como le fuera posible el imperio de la antigua filosofía, y no pudiendo concebir, sin embargo, la extensión de su método fundamental a tal orden de fenómenos, tomó el audaz partido de negar la existencia de la inteligencia y de los instintos en los animales por su célebre hipótesis del automatismo. Una vez llegado al hombre, la evidente posibilidad de aplicar el mismo expediente filosófico lo obligó a capitular, de alguna manera, con la metafísica y la teología. [...] Cuáles eran los reales inconvenientes de esta singular teoría automática, se explica por el interés que en refutarla se tomaron los fisiólogos, y especialmente los naturalistas del siglo XVIII. Éstos fueron conducidos a destruir directamente la vana separación fundamental que Descartes había intentado establecer entre el estudio del hombre y el de los animales."[2]

Para Comte, el conocimiento del hombre en su dinamismo natural es el objeto de esa ciencia que en alguna oportunidad llamó *fisiología frenológica.* Nunca encontró entre la conducta animal y la humana nada más que una diferencia de grado, no esencial. Reprocha a la psicología haberse limitado al estudio de la inteligencia, sin ningún cuidado por el orden de las potencias afectivas, mucho más importantes para descubrir el carácter de nuestro comportamiento.

"Es demasiado cierto que las inclinaciones menos nobles, las más animales, son habitualmente las más enérgicas y, por consiguiente, las más influyentes. El conjunto de la naturaleza humana está infielmente des-

2 Comte, *Cours...*, ed. cit., t. III, p. 531.

cripto por esos vanos sistemas que, desde que han tenido algo que ver con las facultades afectivas, las han vagamente referido a un principio único, la simpatía y sobre todo el egoísmo, siempre dando por supuesto que estaban dirigidos por la inteligencia. De esta manera el hombre ha sido representado, contra la evidencia, como un ser esencialmente razonador, que ejecuta continuamente y aun a su pesar, una multitud de cálculos imperceptibles, sin casi ninguna espontaneidad de acción."

Lo que realmente distingue al hombre del animal no puede ser observado en el nivel de la fisiología, sino de la sociología. Los animales tienen sociedades, pero éstas se repiten conforme a un repertorio de actos y manifestaciones fijados por los instintos. La sociedad humana tiene historia y de una manera todavía más precisa y definitiva, la sociedad humana es historia.

Comte no sería un hijo del siglo XVIII sin una visión progresista de la historia y como no podía dejar de ser, todo ese movimiento progresivo está dirigido por un proceso de raíz intelectual que Comte percibe en la evolución de las seis ciencias cardinales examinadas en el *Curso de filosofía positiva.*

Historia quiere decir progreso y la civilización se enriquece con una experiencia sapiencial acumulada. Los animales no tienen aptitud para progresar y cada generación rehace, sin introducir apreciables variaciones, lo que hicieron sus antepasados.

"Hay", comenta Gouhier, "una sexta clase de fenómenos porque hay una manera de existir en sociedad propia del hombre. Lo que supera a la biología y pone al animal mejor organizado por debajo de la animalidad perfectiva del hombre no es la espiritualidad metafísica de la psicología, sino la espiritualidad positiva de la sociología."[3]

3 Henri Gouhier, *Oeuvres choisies d'Auguste Comte,* París, Aubier, 1943, p. 15.

La historia en su devenir está retenida por la tradición y ambas dan a la especie humana diferencias características no compartidas por otra. Se puede hablar de la historia de los animales, pero es una manera equívoca de hablar. Los animales no tienen historia porque su conocimiento carece de ritmo progresivo. La historia hace de nuestra especie un ser gigantesco, múltiple y hasta cierto punto, eterno. Las generaciones sucesivas renuevan perpetuamente, generación tras generación, su organismo social.

Para Comte —solía decir Lucien Lévy-Bruhl— el individuo es una abstracción y la sociedad su verdadera realidad. No se puede explicar la humanidad por el individuo; por el contrario, debe explicarse el individuo por la humanidad. Éste no existe sino en su unión con la humanidad y la historia del espíritu es una sola cosa con el desarrollo mismo de ese espíritu. "El pasado de la especie está presente en cada uno de nosotros, inscripto en nuestro ser, como el pasado del individuo es, según Bergson, el meollo mismo del yo profundo."[4]

En todas estas afirmaciones se acentúa el valor acumulativo de la historia, pero en aras del progreso de la especie, se olvida un hecho: la historia no lo es tanto de la especie humana tomada como un todo, como de sus agrupaciones sociales. Por lo tanto la espiritualidad histórica no tiene una unidad extensible a todos los hombres, sino solamente a ciertas sociedades formadas bajo el influjo de acontecimientos propios de su área.

La evolución de la conciencia histórica logrará un ritmo universal cuando sucesos decisivos y capaces de operar un cambio fundamental en la situación de la conciencia tengan también una extensión universal. Mientras no suceda así, se podrá hablar de una historia limitada a un pueblo, a una sociedad política o a una civilización. La historia universal, propiamente dicha, es algo reciente.

[4] *Ibíd.*, p. 17.

La conciencia, tal como la concibo en estas reflexiones, no tiene nada que ver con esa entelequia a la manera de Hegel. Es, muy prosaicamente, el conocimiento que tenemos de nuestra situación aquí y ahora. Sin lugar a dudas este conocimiento está constituido por muchos ingredientes, tanto internos como externos. En él se encuentran más o menos armonizados la ciencia, la filosofía, la religión, el arte, los prejuicios y los lugares comunes de una época, todo esto bajo la presión de los acontecimientos que gravitan con su carga sobre nuestra toma de posición frente a la realidad.

Ciertas ideas dominantes en un ciclo histórico determinado, como la idea del progreso, están explicadas por una serie de sucesos que han permitido al hombre formado bajo ese influjo, concebir el porvenir con esperanzas que acontecimientos posteriores revelarán infundadas, o una toma de conciencia más lúcida verá como simples ilusiones.

Al revés de Comte, considero a la humanidad como una abstracción. Lo real es el hombre en el círculo de una sociedad determinada y ésta es el resultado de un desarrollo práctico cuyo fundamento substancial es la persona. Todo intento de substancializar la sociedad en detrimento del individuo tropieza con la dificultad insoslayable del carácter accidental del orden social. La sociedad y la persona moralmente desarrollada son una misma cosa y mal se puede subordinar la una a la otra, como si se tratara de entidades separadas en un mismo nivel ontológico de consideración. La persona se constituye prácticamente en sociedad, ésta es el acto por el cual la persona humana logra su perfección.

La idea del progreso ha hecho hincapié en el carácter acumulativo del esfuerzo social. Al mismo tiempo ha visto a la humanidad entera atravesando las edades impuestas por el crecimiento biológico, con la excepción de la senectud y la muerte, abandonadas al fuero individual. Con esta comparación ha fundado una esperanza

en la historia que desafía todo cuanto el hombre conoce de la índole precaria del tiempo y del verdadero sentido del esfuerzo progresivo.

El hombre no progresa fatalmente como un organismo que creciera hasta el infinito. En el progreso social está comprometida la libre naturaleza de nuestro espíritu. Basta un cambio en los intereses científicos para que una determinada rama del saber se detenga y deje de progresar. Cada generación está compuesta por distintos individuos y aunque todos ellos aparezcan condicionados por los mismos hechos históricos, sus reacciones frente a esos sucesos siguen siendo individuales y están marcadas con el sello de una voluntad libre. No estamos condenados al progreso, ni al retroceso, pero podemos sufrir una u otra contingencia por poco que las presiones históricas y sociales y nuestra voluntad personal se abandonen a la pereza y pierdan el nivel de los esfuerzos anteriores.

Naturaleza humana e historia

La idea de naturaleza alcanzó en Aristóteles su plena significación. El Filósofo la había observado desde diferentes puntos de mira pero el término guardaba, dentro de las diversas acepciones, una unidad analógica. En primer lugar la naturaleza de una cosa, considerada en sus determinaciones esenciales, era lo que aparecía en la definición. Pero como no hay definición del individuo, la idea de naturaleza apunta a una estructura inteligible universal realizada en los concretos singulares: la naturaleza será lo universal existente en lo particular.

La universalidad de la noción naturaleza lo es sólo *in significando* y en tanto nuestro conocimiento procede por abstracción de lo particular. En el individuo concreto la naturaleza es el principio que explica sus operaciones esenciales y que, en cada caso, sufre las condiciones únicas de esa individualidad.

"La naturaleza no será ya sólo la *arjé* única de donde germinará el mundo todo, ni será un mundo ideal sobre cuyo orden interno no consiguió Platón mucha claridad, sino que estará en cada uno de los seres como un principio íntimo. Se podrá hablar desde ahora de naturalezas y volverá a tener sentido, como antes de que la especulación filosófica unificase el problema, preguntar por una naturaleza en una determinada clase de seres o de un ser particular y concreto, ya que su *fisis* es suya y de nadie más." [5]

La naturaleza supone la existencia de un principio fijo de operaciones cuya permanencia en la especie permite identificarla, pese a las modificaciones introducidas por las diferentes índoles particulares. Esto supone la inserción del ente en un orden esencial dado que funda, a su vez, la posibilidad de un conocimiento teórico previo a todas las transformaciones que la acción del hombre pueda hacer sufrir a ese ente.

Si aplicamos al hombre la idea de naturaleza le imponemos una modalidad esencial que determina su comportamiento a una cierta fijeza, en los límites de sus decisiones libres. De este orden esencial recibe una orientación última capaz de dirigir su conducta hacia el fin objetivo señalado por su operación específica. Aristóteles, en pos de Platón, vio en el conocimiento humano el rumbo metafísico de sus intereses más profundos y no cayó en la tentación de suponerlo hundido para siempre en la derelicción de una temporalidad sin salida.

Un orden natural de operaciones y la orientación metafísica del acto más genuino colocaban al hombre por encima del tiempo y referido a una doble objetividad: a la propia naturaleza dada por Dios y a Dios mis-

[5] R. Paniker, *El concepto de naturaleza*, Madrid, C.S.I.C., 1951, p. 132.

mo como término y culminación de su indagación espiritual.

El cristianismo perfeccionó esta visión y la sobreelevó por la viva participación del creyente en la gracia divina a través de las virtudes infundidas por Dios. La gracia fue pensada como una sobrenaturaleza capaz de perfeccionar intrínsecamente las disposiciones naturales e incoar el Reino de Dios durante el lapso de la peregrinación histórica.

Dentro del esquema interpretativo aristotélico el tiempo surgía como una amenaza insuperable. Había algo en nuestra naturaleza que reclamaba un bien imperecedero y un reposo fruitivo en una posesión sin mengua. La muerte ponía fin a esta pretensión y nuestra luz racional no podía ver más allá del velo tendido por nuestra desaparición en el tiempo. La historia reclama su derecho a borrar las huellas de nuestros pasos y no dejar otra cosa que el misterio de las grandes necrópolis bajo la luna.

No se precisó el advenimiento del hombre moderno para que la imagen esencial del hombre acuñada por Platón y Aristóteles sufriera los más diferentes ataques provenientes de los escépticos y de los epicúreos. El pensamiento cristiano, antes de rescatar la idea del hombre, formada en los grandes sistemas filosóficos griegos, impuso sus principios religiosos. A través de ellos una noción viva del destino del hombre, que hacía de la historia el teatro donde se jugaba la salvación o la condenación eternas. En ambas opciones la salida era siempre metahistórica y el orden temporal sólo servía para dirimir, en su decurso, el destino metafísico de la buena o de la mala decisión.

La historia del hombre, cristianamente hablando, es la de su opción definitiva y ésta, aunque se resuelve en el transcurso de su existencia temporal, apunta a la eternidad. Hablar del futuro del hombre, o para hacerlo

más colectivo, del futuro de la humanidad, no tiene sentido para el cristiano. La *vita venturi saeculi* es su propia existencia resurrecta y ya no pertenece al mundo de la historia, sino al misterioso Reino de Dios incoado por el sacrificio de Cristo.

La filosofía moderna cultivó un naturalismo que permitiera salvar la imagen natural del hombre y un cierto optimismo histórico para conjurar la maldición de un destino sin sentido. El evolucionismo, con sus variantes más o menos progresistas, tenía la delicada misión de proveernos con un *happy end* sin sacarnos de la más estricta ortodoxia cientificista.

Pero conservar la idea de una naturaleza humana y confiar en las infinitas posibilidades de los cambios revolucionarios no era tan fácil como parecía, y pronto se anunció un modo de pensar que negaba al hombre la existencia de una naturaleza fija y lo convertía en una realidad proteica bajo el influjo transformador de la historia.

El hombre es su libertad y por lo tanto el único fundamento autónomo de su propia realidad. Sus actos crean su mundo y ponen su marca humana al caos de los acontecimientos. Esta manera de pensar encuentra en el marxismo sus expresiones más fáciles y contagiosas. El proceso del trabajo, en el cual se incluye la realidad externa y el hombre mismo, constituye un desarrollo dialéctico de la historia, en cuyas etapas sucesivas el hombre se va realizando hasta lograr su "naturaleza" definitiva. Ésta emerge libre de cualquier sometimiento a un orden objetivo: la historia es la historia del desarrollo de la autoconciencia.

Errores del historicismo

La historia del historicismo alemán sólo puede entenderse a partir de Hegel y de su idea que sólo en la historia

del hombre se realiza lo divino en su plenitud. Por esa razón consideraba sus reflexiones sobre la historia universal como una verdadera teodicea. Conservar el principio hegeliano de una explicación del hombre por la sola historia y extirpar sus implicaciones teologistas parece haber sido el principio de la sabiduría que alentó a todos sus epígonos.

Dilthey ha sido quien ha planteado con más rigor una línea de divergencia con el pensamiento hegeliano. Así como, después de Kant, la ideología alemana consideró imposible conocer los fundamentos metafísicos del mundo, la crítica a la razón histórica de Dilthey, rechazó la pretensión de un conocimiento del sentido final de la historia. La historia carece de un sentido único y universal; sólo posee diversos sentidos parciales que emergen en cada época como "una realización de esencias y valores" adscriptas a los objetos de la cultura o a eso que Hegel llamaba el "espíritu objetivo". Una auténtica filosofía se esforzará en comprender al hombre en sus obras, pero como éstas pertenecen, definitivamente, al tiempo en que fueron concebidas, nada definitivo se puede decir acerca del hombre, si no es con una referencia precisa a su época.

La metafísica y la antropología de un Aristóteles o de un Descartes, ¿qué son fueran del tiempo sobre el cual se levantan como testimonios imperecederos, pero no de una razón eterna, sino de una concepción del mundo relativa a ese lapso histórico?

Esta filosofía es, de hecho, historia. Examinará todas las ciencias bajo la luz de una perspectiva temporal, como si la universalidad y la necesidad no fueran sino categorías definitivamente desaparecidas con el tiempo que las vio nacer.

El espectáculo de una serie sucesiva de sistemas, testigos elocuentes del pensamiento humano y expresiones cambiantes de una vida en constante transformación,

revela el relativismo de todo saber y la absoluta inoperancia de la verdad universal.

Este relativismo historicista permitió un lúcido desarrollo de la conciencia histórica y produjo una marcada propensión a advertir las diferencias en las expresiones culturales de las distintas épocas. Sirvió, por contraste, para apreciar mejor los rasgos permanentes de la naturaleza humana a través de todos los tiempos.

El historicismo sacó las últimas consecuencias del inmanentismo idealista. Si ninguna realidad trascendente mide el valor de nuestros actos, la historia es el caleidoscopio donde nuestra conciencia proteica despliega el juego de sus creaciones sucesivas. Dios pudo haber existido para los santos medievales y estar definitivamente muerto para Nietzsche, sin que la aparente contradicción altere la verdad histórica de ambas premisas. Creer en Dios es, hasta cierto punto, erigirlo como juez supremo en el tribunal de la conciencia y dejar de creer es, durante un lapso, sentir el vacío de su ausencia. Otros dioses, otras creencias reemplazarán la fe muerta y el mundo de las formas culturales es un constante renacimiento de dioses.

Frente al historicismo conviene hacer un par de reflexiones inspiradas en el realismo clásico y que los mismos historicistas, a trueque de contradecir sus propias afirmaciones, han hecho en más de una oportunidad. Si nuestra razón no estuviera medida en sus conocimientos por la racionalidad del orden natural, ¿sería posible una coincidencia en las formas fundamentales del saber en una y otra época? No es difícil descubrir lo que puede haber de temporal en un sistema filosófico, pero si todo en él estuviera ligado al tiempo de su aparición, ¿podríamos entenderlo?

La historicidad misma del conocimiento exige aptitud para ser comprendida y conservada como saber histórico en las diferentes épocas y esto en función de un

doble ordenamiento objetivo: el que impone la naturaleza misma de nuestra razón y el que proviene de la estructura natural de las cosas conocidas.

Dilthey distinguía entre ciencia y filosofía y mientras recababa para la ciencia un valor allende los límites del tiempo, reducía la filosofía a "unas maneras de pensar" dependientes del flujo histórico. Lo que no acentuó con suficiente vigor fue la universalidad incondicionada de esa "historicidad" adscripta a todas las obras de la cultura y que, gracias a su filosofía, se convertía en una formalidad indispensable para unificar un saber que podía desafiar los condicionamientos del tiempo histórico.

El hombre como sujeto y motor de la historia

La historia es obra del hombre y lleva, en cada una de sus etapas, la impronta de la orientación decisiva aceptada por el espíritu del hombre en uso de su condicionada libertad. Si la respuesta humana coopera, como causa conjunta, con los designios de Dios, según el pensamiento teológico, habrá una época impregnada con el espíritu de esa opción sobrenatural como la Edad Media. Pero si en uso de su libertad, se prefiere dar ancha satisfacción a una orientación valorativa económica, se entrará en un tiempo teñido con el marcado color de esta preferencia.

El marxismo es una filosofía de la historia nacida del *homo oeconomicus* y da una interpretación de nuestro decurso diacrónico en función de una *poiesis* transformadora de la naturaleza dada. La vida del hombre se mide por su capacidad para completar la realización efectiva del mundo en un acto de autohumanización constante y perfectiva.

Lo "teórico" como un orden inteligible que la razón descubre en las cosas queda sometido al obrar poiético que hace de un árbol una canoa, del desierto un jardín

y del burgués individualista un comunista decidido. Marx llamó a esta actividad *praxis*, no porque ignorara el griego, sino porque sus gustos valorativos le impedían ver la diferencia entre *praxis* y *poiesis*.

Atribuyó al hombre la responsabilidad exclusiva de los sucesos históricos y trató de exorcizar los fantasmas teológicos de Hegel, esgrimiendo en su contra un grueso buen sentido realista. Pero los fantasmas hegelianos no se iban fácilmente y en cuanto examinamos con detenimiento la noción de materia concebida por Marx, descubrimos en ella todos los rasgos del Espíritu Absoluto y su aptitud para convertirse en un demiurgo conductor mediato de los hechos de la historia. El hombre es la "marioneta" de la materia y todos los esfuerzos para librarse del mandato de Júpiter lo conducen a encadenarse para siempre a la roca de una ciega fatalidad.

En el realismo cristiano el hombre está radicalmente orientado hacia Dios, pero como puede serlo un servidor libre. Si quiere se apartará de Él y desviará su conducta del fin para el cual está hecho. La historia no tiene finalidad en sí misma, porque ella es tiempo y disuelve a su criatura en el corrosivo inexorable de la temporalidad.

El fin del hombre es meta-histórico, pero la historia es su propia obra en tanto respuesta libre dada a la solicitud del Padre. El hombre, en la libertad de sus decisiones, escribe la epopeya de sus triunfos, de sus fracasos, de sus progresos y de sus desfallecimientos. Dios lo deja hacer y abandona a su arbitrio las decisiones fundamentales de su conducta. El hombre hace la historia y si en ella puede preverse como probable un fin de los tiempos, esto no significa una finalidad adscripta a la historia como tal.

Todos nuestros actos tienen sentido porque son la respuesta, positiva o negativa, dada por el hombre a Dios. Buscar el sentido de la historia en los límites de

una duración necesariamente caduca, es colocar nuestra existencia bajo la dirección de un fantasma teológico que hallará cierta complacencia en nuestras vanas agitaciones, para abandonarnos cruelmente, como un juguete roto, en cuanto la obra demoledora del tiempo haya gastado nuestros resortes materiales.

El hombre hace la historia y toda ella lleva la marca de su desequilibrio neurótico. Los optimistas creen que al final todo termina bien y se ilusionan construyendo sobre las catástrofes individuales el sueño de un triunfo colectivo, como si sumando los ceros de las tragedias personales se obtuviera un guarismo entero.

No fue necesaria la revelación hegeliana para advertir que la acción del hombre en la historia recae sobre su propia realidad. La escuela tomista enseñaba que podíamos ser sujeto, *materia in qua*, de nuestra propia eficiencia, y esto tanto en un proceso perfectivo como corruptor.

El agente de la historia no es sólo el poseedor de virtudes carismáticas. Lo es el santo y el bandido, el héroe y el cobarde, San León y Atila, el inmenso Pedro de Rusia con sus defectos y virtudes gigantescas y ese minucioso miserable de Robespierre. La historia, como un río caudaloso, arrastra en sus aguas nuestras virtudes y nuestros vicios, nuestra grandeza y nuestra miseria. Condicionados por ella damos en el tiempo nuestra respuesta al Espíritu de Dios, pero si ésta tiene un sentido, está más allá de la historia; de otro modo todo desaparecería con el tiempo.

Capítulo XIV: *Historia y epistemología*

El problema de la cientificidad de la historia

Para Aristóteles, como para toda la tradición griega, la historia era un arte y para decirlo con rigor epistemológico impuesto por la escuela peripatética, era una ciencia poética.

¿La historia es efectivamente una ciencia, o, como sostiene Seignobos, un modo *sui generis* de conocer las cosas?

Un modo natural de conocer la realidad o es científico o es vulgar y su condición de *sui generis* no puede eludir la opción, porque la historia misma puede ser objeto de una consideración sin recaudos metódicos o hecha con todos los requisitos de la más depurada y sistemática cientificidad. Negar que la historia sea ciencia sólo puede hacerse en uso de una semántica unívoca del término ciencia. En ese caso habría que ampliar nuestra noción de los saberes y crear, al margen del conocimiento común y de la ciencia, nuevas clasificaciones que no harían mucho por la claridad filosófica.

Los antiguos fueron más amplios y no temieron dar al término *ciencia* un sentido análogo para incluir dentro de él todos los aspectos conocibles del ser. Aristóteles añadía, para precisar mejor su significado, que se trataba de un conocimiento cierto y por causas, cuyo objeto universal y necesario ponía a la ciencia por encima de la opinión vulgar.

Si partimos del carácter análogo del término *ciencia* podemos, sin grandes dificultades, incluir a la historia en su ámbito genérico y dejar para otro parágrafo la tarea de discernir sus distinciones y observar si le convienen, y bajo qué recaudos, todos los preceptos aristotélicos de la ciencia o si deben hacerse algunas excepciones para hacerla entrar en los criterios epistemológicos del aristotelismo.

La Escuela distinguió, en la vasta acepción de la palabra *ciencia*, las teóricas, las poéticas y las prácticas, en función del tipo de orden que cada una de éstas consideraba en su constitución.

Lo propio del sabio es ordenar, dijo Santo Tomás, y en su comentario a la *Ética a Nicómaco* admitió la existencia de cuatro órdenes distintos. Uno es aquél que la razón no hace, sino sólo considera contemplativamente, como es el orden de las cosas naturales. Otro es el que la razón considera y hace en su propio acto, cuando ordena los conceptos en los juicios y éstos en el razonamiento. El tercero es el orden que la razón impone a sus propias operaciones voluntarias, y el cuarto, por último, es el que realiza en las cosas exteriores disponiéndolas para su utilidad, para su comodidad o para su deleite estético.

La idea misma de orden tiene también un sentido analógico extensible al saber que lo considera. Una unidad de orden supone una distribución de partes distintas y desiguales, en función de un principio con respecto al cual se disponen esas partes, según prioridad o posterioridad.

Cuando se afirma que lo propio del saber es ordenar se quiere decir que no existe ciencia de lo singular, de lo

aislado, porque el conocimiento logra su plenitud cuando capta la posición que un ente tiene dentro de un conjunto ordenado. Conviene retener este concepto para evitar la concurrida idea de que lo universal y necesario de una ciencia sólo puede obtenerse mediante un proceso abstractivo, donde se elimina todo cuanto pertenece al individuo singular en su positiva concreción. Conforme con este último criterio, la historia nunca podría ser ciencia en el sentido aristotélico del término, porque considera hechos particulares y contingentes.

Sin lugar a dudas la abstracción no es negocio del historiador, pero si aplicamos a los hechos históricos la noción de orden, observaremos su vinculación inmediata con una serie de acontecimientos, cuyas relaciones permiten al historiador dar cuenta y razón de su posición en un todo significativo.

La dificultad epistemológica consiste en saber a cuál de los órdenes considerados por Santo Tomás pertenece el hecho histórico. Si procedemos por eliminación pronto desaparecerán los cuatro órdenes invocados sin que ninguno de ellos convenga, en sentido estricto, al orden propio de la historia.

La historia no es una realidad natural ofrecida a nuestra atención especulativa y por lo tanto no puede fundar una ciencia teórica. Mucho menos podrá confundírsela con la lógica. Nos quedarían los órdenes poético y práctico como más aproximados al orden trazado por los acontecimientos históricos.

Si nos atenemos a la naturaleza del orden práctico como aquél que la razón impone al acto voluntario, advertiremos su diferencia con los sucesos del pasado puestos bajo la mira del historiador. La faena poética está íntimamente gravada por la historicidad como la práctica y la teórica misma, pero el orden descubierto por el historiador para explicar los sucesos acaecidos en el tiempo estudiado no tiene nada que ver con el orden impuesto a su conducta

para alcanzar su perfección, ni con una libre disposición de los hechos como ocurriría en una novela de época.

Existe un orden histórico que permite ubicar los acontecimientos dentro de una perspectiva capaz de explicar su sentido. Este orden es descubierto, está allí y surge un tanto inevitablemente de la observación de los mismos hechos. No importa, a los efectos de su valor de verdad, que el historiador los compute en el marco de una apreciación discutible. Los hechos se insertan en una sucesión de condicionamientos y consecuencias ineludibles y se explican en función de todo cuanto podemos saber acerca del hombre y su destino en el tiempo.

Precisamente en la incidencia de nuestros conocimientos sobre el mundo y el hombre es donde los observadores advierten la inmensa gama de apreciaciones, no siempre coincidentes, que hacen de la historia un reñido campo de batalla. Pero esto sucede también en la antropología, en la ética, en la metafísica, en la pedagogía, y en una palabra, en todos los saberes donde se comprometen intereses radicales sobre nuestro destino y nuestra posición en el mundo.

La historia es una ciencia, en el sentido clásico del término, y considerado éste en toda su amplitud analógica. Es ciencia porque los hechos estudiados, pese a su particularidad y contingencia, están incluidos en un ordenamiento cuyo carácter *sui generis* lo coloca al margen de los cuatro órdenes especiales distinguidos por Santo Tomás.

Esta modalidad típica del orden histórico ha provocado una respetable cantidad de intentos más o menos geniales, provenientes de la teología o de la filosofía, para hacerlo tributario de una lógica inmanente a todo el proceso de la historia humana, y dependiente, en cada caso, del principio considerado como causa eficiente o razón formal del proceso diacrónico.

Los historiadores, menos ambiciosos y por ende menos expuestos a equivocarse que los filósofos, limitan la explicación de los hechos a superficies más restringidas y buscan el elemento explicativo ordenador en los intereses debatidos por los hombres. En sus respectivos puntos de mira estos intereses cambian, pero cualquiera sea el elegido, se convierte para un historiador en el hilo conductor de su explicación de los sucesos.

Necesidad y universalidad históricas

El pensamiento moderno ha manifestado siempre una fuerte predilección por el uso unívoco de los términos. Esta preferencia suscita serios inconvenientes cuando se trata de captar con precisión lo que hay de común y al mismo tiempo de diverso en muchos aspectos de la realidad.

No es éste el lugar para desarrollar una doctrina de la analogía, pero las nociones de necesidad y universalidad, reivindicadas para el conocimiento de la historia, imponen, si queremos aprehenderlas en toda su plenitud, una consideración analógica de su semántica.

Hay una necesidad absoluta y otra relativa, una necesidad metafísica y otra física. Existe también la necesidad moral y la necesidad higiénica y estamos dispuestos a probar que hay una necesidad histórica. Cada una de estas necesidades guarda con las otras un elemento de semejanza y otro de diferencia que conviene a su sentido analógico, porque no es lo mismo ser absolutamente necesario, que necesario con respecto a una situación dada, ni ser físicamente necesario que moralmente necesario. Pero a pesar de las diferencias, la necesidad implica una razón común, un vínculo insoslayable entre algo y aquello que discurre como una consecuencia inevitable.

Los hechos históricos, en cuanto pertenecen a un proceso de la formación temporal del hombre, son contingentes y no necesarios. Tal acontecimiento se produjo

de una determinada manera, pero pudo haberse producido de otra muy diferente. Una vez acaecido el hecho, su gravitación sobre los sucesos posteriores ya no es contingente, sino necesaria. Napoleón pudo ser el vencedor de Waterloo, no era necesario que perdiera esa batalla, pero habiéndola perdido, todo los sucesos que jalonan la historia de la Europa de la primera mitad del siglo XIX están condicionados, necesariamente, por esa situación.

Algo semejante ocurre con la universalidad, cuyo carácter análogo se refiere a un orden determinado. En función de un orden adquiere un acontecimiento o suceso histórico su relativa necesidad. La figura de Napoleón Bonaparte tiene importancia histórica por su proyección en una serie sucesiva de situaciones que abarcan el ámbito de toda la Europa occidental. Podría reducirse el valor de un hombre a un área más limitada: una sociedad, un pueblo, una familia. De cualquier modo interesa a algo que, en la oportunidad, opera como un todo y es dentro de sus límites, donde se mide la importancia de un hombre o de un suceso. Las memorias de un modesto burgués del siglo XVIII importan al historiador porque testimonian por una época, lo mismo que una pieza artística o un útil de labranza. El testigo, aunque solitario, lleva el sello universal de su época y es esto lo que el historiador sabe recoger en su ciencia.

Necesidad y universalidad históricas no son nociones unívocas, pero el historiador puede convocarlas con toda validez, como dos notas constitutivas de su ciencia, si se toman con la debida latitud.

Historia y teoría

La faena historiográfica impone dos actividades diferentes pero que convergen en la constitución de este saber. En primer lugar se trata de individualizar los testigos con sus pormenores peculiares e irreiterables. Para

esto se requiere el concurso de una serie de disciplinas auxiliares, cuya participación en la obra historiográfica tiene un valor esencialmente metodológico. Los historiadores reconocen la cientificidad de los métodos usados para desentrañar un hecho y al mismo tiempo los reconocen encaminados al descubrimiento de una realidad única e irreiterable. Nos preguntamos: ¿interesa el hecho por lo que tiene de único o por su aptitud para integrarse al orden explicativo de otros hechos?

A esta pregunta la hemos respondido en el apartado anterior, pero conviene añadir: todo hecho histórico participa en alguna medida de una *communissima ratio* que es su historicidad. La segunda actividad del historiador consistirá en descubrirla y ubicarla en el marco de la época a que pertenece. El conocimiento de esa razón común no se obtiene por abstracción de la materia sensible particular, como en las ciencias teóricas, sino mediante un proceso de visualización intensiva que capta la razón histórica en su referencia a sucesos y testigos concretos.

La clasificación histórica de un testimonio no se limita a incluirlo en área de un universal *in significando*: lo histórico como tal. Trata de colocarlo en los límites precisos de una época por cuyo espíritu y modalidad testimonia.

El orden teórico es descubierto mediante un proceso de abstracción formal, por el cual se elimina todo cuanto pertenece al individuo singular y se obtiene una noción universal abstracta, capaz de ser verificada en un constante retorno a lo particular concreto. La matemática intensifica el aspecto negativo de esta abstracción, eliminando de la cantidad formal toda referencia a la materia sensible. Se obtiene así una noción cerrada, sin verificación ulterior en el plano sensible. La metafísica procede conforme a un tipo de abstracción muy distinto, porque intensifica la visualización de la forma y descu-

bre en ella la posibilidad de una inmaterialidad positiva. Esta situación epistemológica abre la perspectiva de una realidad positivamente abstracta y sin materia e incoa una especulación indirecta de esa misma realidad.

El historiador es, de cierto modo muy peculiar, un contemplativo, pero la índole de su visión es distinta de la del teórico. El orden inteligible que trata de conocer, si bien le es dado, no es obtenido por un proceso de abstracción, sino mediante una apelación a todos los recursos de su saber y su experiencia, para lograr la reconstrucción de una situación desaparecida.

Historia y poesía

Este esfuerzo para reconstruir el pasado es faena propiamente poética. Supone un retorno memorativo hacia la época considerada y una reconstitución de ese tiempo con todos los recursos de una poderosa imaginación. Un historiador sin fantasía creadora es tan malo como uno sin crítica científica. Cuando la naturaleza crítica de un historiador supera su capacidad creadora, la labor historiográfica se reduce a una cavilosa excursión por los testimonios, sin lograr una síntesis viva para explicarlos.

La tarea poética de la historia es innegable y muchas veces pesa tanto que no se puede resistir la tentación de considerar la historia como un arte. Confieso haber padecido esa tentación durante mucho tiempo, pero la diferencia entre un orden poético y aquel que resulta del examen de los hechos se me impuso. El orden poético, por muy ligado que esté a un buen conocimiento sobre la materia donde se ejerce, es siempre inventivo y en la libertad de su industria juega el poeta su prestigio creador.

El orden histórico nace del conocimiento de los hechos y es reclamado por un saber independiente de la libertad creadora del historiador. Éste no puede imponer-

nos una explicación de los sucesos, si no viene fundada en una metódica consideración de los testimonios.

Se puede objetar que los acontecimientos de un período histórico son pasibles de varias explicaciones más o menos rigurosas. La objeción vale también para las ciencias teóricas y sin embargo se admite, mientras los hechos no impongan lo contrario, la coexistencia de dos o más explicaciones en torno de un fenómeno.

Dada la complejidad de los hechos examinados por el historiador, la posibilidad de diversas explicaciones se acentúa, sin que desaparezca la idea de una verdad fundadora de todas ellas.

Muchos historiadores han pretendido tender sobre "el tiempo del hombre" una mirada tomada en préstamo a los ángeles, como si su propio destino y las preguntas más acuciantes de su condición humana no estuvieran comprometidas en su encuesta. La historia es nuestra historia y cuando tratamos de responder a una interrogación sobre una época determinada, no podemos dejar de meternos en el problema y contestar por nuestra cuenta, dando de los acontecimientos un examen valorativo en función de nuestras propias convicciones éticas.

Historia y praxis

La introducción de instancias valorativas en la apreciación de los sucesos históricos no suele favorecer la objetividad; pero son inevitables, en tanto las acciones estudiadas poseen un relieve moral perfectamente identificable. Tener un talante moral en consonancia con el de los personajes estudiados favorece la comprensión. Un marco de motivaciones éticas completamente ajeno al nuestro hace ímproba la tarea de discernir con claridad los propósitos que guían a los protagonistas de una acción. Estas afinidades tienen un papel bastante importante en la selección de las áreas de estudio. No es raro

que el historiador de una época determinada haya sido movido hacia ella por preferencias valorativas.

Los antiguos hablaban de la historia como *magistra vitae* y ponían a sus héroes sobre un pedestal para que sirvieran de modelo a las generaciones presentes. Este criterio práctico en la apreciación de lo histórico no ha desaparecido de nuestras costumbres, y el pensamiento marxista lo ha acentuado peligrosamente. A los marxistas no les interesa tanto la ejemplaridad acartonada del héroe republicano, pero sí la lección política que puede extraerse de una visión "dirigida" de los sucesos pasados. Se trata de usar la historia para los fines de la praxis revolucionaria, acomodando los hechos conforme a un modelo explicativo a base de luchas por la conquista de las libertades obreras. En esta extraña indagación el gladiador Espartaco, en su lucha contra Roma, cobra fisonomía de precursor revolucionario y el término *proletario* adquiere una semántica favorable al uso que se le quiere dar, con un total desdén por su significación real.

En un terreno como la historia, impregnado de intereses y motivaciones morales, es imposible evitar una formulación valorativa con toda su influencia deformadora en la interpretación de los hechos. La historia no es ciencia práctica, porque sus materiales no están ordenados en función del último bien de nuestra vida. En tanto las acciones pasadas pueden servir de modelo a nuestra conducta presente, la pedantería pedagógica ha entrado a saco en la historia condenando o beatificando personajes según el rumbo de sus gustos.

Inevitable pero no imprescindible, la valoración moral de los hechos pasados no forma parte del contexto cabalmente histórico, pero nos ayuda a comprenderlo, a extraer de él la savia de historicidad auténtica, capaz de nutrir nuestra vida real. Nunca he sido sensible a los encantos revolucionarios de la toma de la Bastilla o de

la matanza de la familia imperial rusa, pero para quienes se alimentan con el odio al Antiguo Régimen, ambas jornadas guardan todavía la fuerza vigorizante de sus vitaminas subversivas y pueden favorecer acciones en armonía con su línea orientadora.

La historia es, efectivamente, *magistra vitae*, porque forma parte de nuestra realidad efectiva y la condiciona con toda la carga de sus influencias morales e intelectuales. Justas o injustas, fuertes o débiles, activas o pasivas, tonificantes o desfallecientes, tales influencias ejercen su presión sobre nosotros y nos disponen a una actividad en consonancia. Pero el magisterio ejercido por la historia, como todos los magisterios, no tiene una orientación moral extraída de su propia realidad, sino de la intención de los historiadores. Por ello puede enseñar tanto al revolucionario, con sus modelos tomados en las refriegas contra el orden, como al contrarrevolucionario, con las lecciones extraídas de los desórdenes.

Las causas de la ciencia histórica

Cuando examinamos las causas del ente histórico, nuestra perspectiva era ontológica y buscaba determinar, en su sentido dinámico, la materia, la forma, y la eficiencia de esa propiedad del acto humano que llamábamos con justa precisión: "lo histórico".

Pero la ciencia histórica no se ocupa de lo histórico en cuanto cualifica la acción humana en su condicionamiento actual, sino de los hechos capaces de proyectarse sobre el futuro y provocar la existencia de esa propiedad estudiada en sus niveles ontológico y antropológico.

Si esto así es, podríamos decir que la ciencia histórica estudia la causa eficiente próxima de lo histórico tomándola como objeto de su investigación y al mismo tiempo como materia de una reconstrucción poética de una época. Este doble aspecto de la tarea historiográfica

no puede ser soslayado si se quiere comprender su índole con toda su complejidad. Por esta misma razón las tres causas descubiertas en la reflexión ontológica no son las que explican la constitución de la historia como ciencia.

La materia de la ciencia histórica son los hechos históricos. Con ellos el historiador reconstruye una época y busca el orden formal de sucesión sugerido por los hechos mismos y en el cual éstos se insertan y se explican. El ordenamiento de las acciones históricas es la forma que emerge ante la inteligencia del historiador y que reconoce como causa eficiente a otros hechos históricos.

En esta oportunidad conviene recordar la distinción escolástica entre causa eficiente próxima y causa eficiente remota. Si bien el hombre es agente de la historia, sus actos suelen tener proyecciones que no entraron nunca en los propósitos conscientes de sus ejecutores: tal general quiso contribuir al triunfo de una batalla y aceleró la disposición de sus tropas provocando en el enemigo una reacción inesperada, que trajo como consecuencia la derrota. Este movimiento precoz causa un acontecimiento no esperado por su protagonista y se convierte en motivo de una situación nueva. La causa inmediata de esta situación es el movimiento táctico prematuro, la causa mediata e indirecta y si se quiere, a pesar suyo, fue la orden del general.

Afirmé que la historia no tiene un sentido fuera del que tienen nuestros propios actos y no es difícil ver, por el ejemplo aducido y muchos otros que podrían traerse a colación, que los propósitos de los protagonistas suelen no coincidir con el rumbo tomado por los acontecimientos. Esta falta de coincidencia ha llevado a pensar en una intervención divina y en una conducción providencial de la historia, que por supuesto escapa al saber del historiador.

Para el historiador movido por un uso discreto de su oficio, no hay sentido de la historia y la posibilidad de

aventurar un juicio profético está fuera de su jurisdicción científica, aunque no lo está de su fuero personal. Pero como el historiador construye un artilugio, una obra en cuya formación opera también como artista, no le está vedado un uso menos discreto de su libertad creadora y por esa razón puede enderezar su obra por el ancho campo de las exhortaciones magistrales, mostrando rumbos y señalando nortes que solamente existen en sus buenas intenciones.

La formalidad de la ciencia histórica y la formalidad ontológica

La dificultad para apreciar correctamente la índole epistemológica de la historia nace de la multiplicidad de puntos de mira desde los cuales se puede apreciar lo histórico como realidad. Hemos esbozado en breves rasgos un examen ontológico, otro antropológico, y estamos tratando de dar fin a un tercero de tipo epistemológico.

En el hombre, lo histórico aparecía como una cualidad de los actos humanos y como tal podía ser objeto de una abstracción formal de primer grado, como aquella que funda una reflexión de la esencia del hombre. Cuando se habla de lo histórico de nuestros actos, se habla de una propiedad común, abstracción hecha de los caracteres individuales que pudiere tener. Pero al historiador no le interesa esta propiedad abstracta y universal. Le importan los hechos históricos y si pone de relieve lo precisivamente histórico de un hecho, lo hace para que resplandezca su historicidad única e irreversible y emerja de una situación revivida con todas las exigencias de su arte.

Cuando se examinan las causas intrínsecas de lo histórico en su perspectiva ontológica, se corre el peligro de deslizarse hacia la historia como ciencia. El historiador, no el metafísico, considera los hechos históricos

como materia de trabajo y otros hechos históricos como la razón explicativa o formalidad propia de los hechos estudiados.

Ontológicamente considerada la forma de lo histórico es una determinación cualitativa del acto humano, pero desde un punto de mira historiográfico se trata de descubrir el orden de los acontecimientos capaz de dar cuenta y razón de ellos. La forma considerada por la ciencia histórica no es un ordenamiento práctico de la conducta, ni un libre artilugio de la imaginación artística; nace de los mismos hechos y se impone a la inteligencia del historiador como algo independiente de su fantasía.

Como propiedad de los actos humanos la historia condiciona la conducta práctica y teórica del hombre, creando una situación desde la cual se pronuncia en todas sus actividades. Al historiador no le interesa tanto la forma peculiar de darse lo histórico en el dispositivo operacional del hombre, como la situación capaz de condicionar ese dispositivo.

Lo histórico, como lo social, ofrece dos perspectivas de estudio: una interior y otra externa y en ambas lo social y lo histórico están tan íntimamente ligados que resulta imposible estudiar un aspecto sin hallarse con el otro. Soy de mi sociedad y soy de mi tiempo, en el mismo momento y bajo la misma relación, porque mi situación espiritual dialógica depende de las diversas presiones ejercidas por la vida social en un determinado momento.

Tengo la firme creencia de que para ser un buen historiador se requiere una multiplicidad de condiciones y conocimientos que rara vez se encuentran reunidos en la misma persona. De aquí la parcialidad de los enfoques históricos y las dificultades para hacerse una idea cabal respecto de una época determinada. Historia política, historia del arte, de los usos y las costumbres, de la educación, de las técnicas, de la economía, la industria y el

comercio, de las relaciones internacionales, del derecho, de la organización del trabajo, etc., etc., cada uno de estos aspectos de las variadas actividades del hombre entra a título de testimonio explicativo de su conducta y todas juntas sirven para darnos una idea aproximada de lo que pudo haber sido la vida total del hombre en un lapso de su decurso histórico.

Fin de la historia y propósitos de los historiadores

El descubrimiento del orden donde se inscriben los hechos históricos ha hecho pensar en un "sentido de la historia", como si fuera posible advertir, más allá de algunos objetivos propuestos por algunos hombres y llevados a término en el transcurso de una o más generaciones, una trama universal que, dando coherencia íntima a la gesta humana, la hace partícipe de un proyecto concebido por Dios, la Idea Absoluta o la materia. Hemos desechado este pensamiento y en más de una oportunidad hemos delatado su procedencia pseudoteológica.

La teología enseña la existencia de un plan divino para la salvación del hombre, incoado en el tiempo histórico, pero cuyo acabamiento supone el fin de la historia. El tiempo del hombre es ambivalente y caben en él dos suertes de proyectos: aquellos que se inscriben en el plan de Dios para concluir en la ciudad celeste y los que se apartan de él, atraídos por ilusiones puramente humanas o cegados por el odio a la fe. La existencia de tales empresas, cualquiera sea su inspiración profunda o el tiempo de su permanencia, sirve para comprender los actos humanos realizados bajo ese influjo. Estos propósitos se convierten para algunos historiadores en verdaderos órdenes capaces de dar inteligibilidad a toda la historia del hombre.

El historiador es un hombre de su época. Su concepción del mundo se articula en una serie de influencias

filosóficas, científicas, ideológicas, religiosas y morales ofrecidas por su sociedad y su tiempo. La visión que se hace de la historia se inscribe necesariamente en el camino de tales influencias. La hondura con que penetre en el pasado dependerá del punto de mira adoptado y de la riqueza de sus experiencias vitales. Los historiadores de gabinete, exclusivamente nutridos de libros y documentos, suelen ser bastante miopes para la percepción de valores relacionados con los complejos movimientos de la vida política, social y militar, sin mentar el tráfico comercial y el submundo de las intrigas, tan difíciles de comprender para quien nunca ha frecuentado esa clase de situaciones.

El historiador realiza su tarea en función de compromisos adquiridos con ciertas corrientes de pensamiento y se encuentra favorablemente inclinado a ver en el pasado todo cuanto ratifique sus propios puntos de mira, y no observa con el mismo rigor aquello que los contraría. La idea de una historia ordenada hacia una finalidad inscripta en un principio explicativo *a priori* nace de este manantial bastante impuro y se compadece mal con todo cuanto hemos dicho de lo histórico en tanto propiedad de los actos humanos.

Los actos humanos están orientados hacia fines determinados y sucede también que en el transcurso del tiempo exista una cierta unidad de voluntades y propósitos capaz de prolongarse a través de varias generaciones. La Iglesia Católica es una de esas presencias que ha mantenido a lo largo de los siglos la unidad de una misión. A ese movimiento se han plegado muchos espíritus, sin que tal colaboración quite a sus actos el carácter personal de la responsabilidad asumida. Junto a la Iglesia, a veces con propósitos opuestos o simplemente distintos, existen otras instituciones o fuerzas políticas orientadas hacia otros objetivos en las cuales militan hombres que, coincidiendo en general con las líneas trazadas por el movimiento, se distinguen también por la peculiaridad de sus intenciones personales.

En una palabra: el hombre tiene fines y propósitos y los historiadores también. Mas la historia, como propiedad de los actos, está adscripta a la acción del hombre sin poder trascenderla, ni proyectarse en una sucesión de designios propios.

Pero como el historiador es al mismo tiempo pedagogo y militante, usa su magisterio con el decidido propósito de aleccionar a sus eventuales lectores y transmitirles una enseñanza que corrobore sus esperanzas particulares. No hay fin de la historia, si se toma ésta como una entidad independiente. La historia, en tanto ciencia, tiene el fin propuesto por el historiador e ingresa en el magisterio de la conducta cargada con todas las fuerzas de sus intenciones pedagógicas.

Capítulo XV: *El fin de la historia (1)*

El progresismo y la idea de una historia universal no iniciada

Las especulaciones en torno de un probable fin de los tiempos, o más modestamente de la culminación definitiva de un ciclo histórico completo, no son sólo la especialidad del teólogo. Muchos filósofos han contribuido, con su genio peculiar, y muchos de ellos sanamente alejados de complicaciones apocalípticas, a denunciar nuestra propia época como un tiempo premonitorio de un fin feliz o catastrófico pero igualmente decisivo en el desarrollo del hombre. La idea de una transformación de la naturaleza, de un cambio fundamental en las relaciones del hombre con la realidad, no es extraña a los pensadores de las más diversas índoles, que sin comprometerse para nada con las influencias de la gracia divina, la atribuyen directamente a la evolución biológica o a saltos cualitativos perfectamente conformados con el ritmo dialéctico del universo.

Marx, en su prefacio al libro *Contribución a la crítica de la economía política*, lo dice con toda la claridad

deseable: "Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa, crean al mismo tiempo las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social termina la prehistoria de la sociedad humana." [1]

La historia cabal es asunto del "nuevo hombre", cuyas características pueden preverse en orden a la orientación socializante de la evolución, pero no conocerse en toda su plenitud .

La idea de Marx fue recogida por sus continuadores y hoy alienta la esperanza de millones de hombres y justifica el enorme poder político de quienes preparan, en el purgatorio de la dictadura, los "mañanas que cantan".

Pero el mundo capitalista también era progresista y buscó conciliar su propio cuidado de los intereses particulares con una visión del futuro acomodada a los encantos de la posesión privada de los bienes de producción. Su filósofo preferido, hasta los comienzos de este siglo, fue Herbert Spencer, porque a su fama de sabio unía un optimismo calibrado en la frecuentación de la biología.

La filosofía sintética de Spencer procuró descubrir las leyes del cambio comenzando por los fenómenos más modestos del movimiento cósmico, para luego ascender por el sendero de la vida animal, hasta el psiquismo y la historia social. Inventó el término *evolución* y trató de envolver a Darwin en su torbellino ascensional. El progreso de la humanidad le parecía un hecho necesario

1 Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Aldus, 1970, p. 38.

y una lógica consecuencia del movimiento general del universo.

Inglaterra gozaba uno de los momentos más felices de su historia y la euforia de sus comerciantes, banqueros e industriales contagiaba a sus filósofos y a sus poetas. Era difícil resistir el encanto y con un poco de imaginación creadora se podía colocar el liberalismo británico en la cúspide de una marcha ascendente, cuyo epicentro estaba en el origen de nuestra galaxia.

Por desdicha el evolucionismo de Spencer no contó con la severa objetividad de la naciente embriogénesis, que parecía venir a propósito para arrojar un balde de agua fría sobre las ilusiones sociales del gran pensador británico. La teoría spenceriana del constante mejoramiento social dependía, quizá demasiado, de la transmisión por herencia de las facultades adquiridas. La repetición rutinaria del genotipo y los saltos regresivos no autorizaban optimismo. Los progresistas se vieron obligados a abandonar paulatinamente la seguridad burguesa de esa cómoda filosofía y poner sus esperanzas en el crecimiento indefinido del Imperio Británico.

Después de la primera guerra mundial no les fue fácil a las naciones europeas concebir un progresista cuya euforia estuviera alentada por el bienestar nacional. Un retorno ominoso al peor Nietzsche cubría de negros presagios el cielo intelectual. La juventud descubría la voluptuosidad del peligro y se declaraba en guerra contra las virtudes económicas, tan glorificadas por Marx en los comienzos de su manifiesto. Un viento glacial de pesimismo soplaba del norte. Los alemanes comenzaban a ver el mundo bajo los signos de la decadencia y al evolucionismo como una ilusión típica de la cultura occidental.

Jacobo von Uexküll escribía en los albores del siglo que estábamos en "vísperas de una bancarrota científica cuyas consecuencias son incalculables. Hay que

borrar el darwinismo de la serie de teorías científicas". Las pruebas extraídas de la embriogénesis corroboraban un punto de mira *fixista* en la concepción de las especies y arruinaban las bases biológicas del progresismo.

La esperanza en la historia no es fácil de derrotar y cuando una corriente científica detiene el vuelo de su utopía, aparece otra con el evidente propósito de alentarlo. Fue un francés, arqueólogo, explorador y jesuita, el encargado de reemplazar a Spencer en la faena de proveer al mundo ilustrado con un filósofo capaz de sostener la fe y la esperanza en el futuro.

La aventura teológico-científica o filosófico-poética del Padre Teilhard de Chardin tiene suma importancia, porque supo unir en una brillante síntesis todas las corrientes progresistas, dándoles un soplo místico, y permitiendo así la adhesión de los cristianos que se sentían un poco fuera de moda y como abandonados por el movimiento científico de la época. Al fin un ilustre miembro de la Compañía de Jesús conciliaba a Dios con la evolución y a la Iglesia con la revolución socialista.

Desde Hegel, sin tomar en cuenta los remotos antecedentes heraclíteos, se tiene la firme convicción de un cosmos en proceso de realización. La idea parmenídea de un universo fijo en la consumación de su perfección es sencillamente insostenible. Teilhard puso en circulación el término *cosmogénesis*, y con este término trató de captar el proceso mediante el cual el universo marcha en la línea de una dirección progrediente. Sin esta "visión en cosmogénesis" iniciada con cierta modestia por Copérnico y Galileo y continuada por Laplace de un modo más decidido, no es posible tener una idea científica del cosmos.

La cosmogénesis impone un cambio a nuestros conceptos de espíritu y materia y nos obliga a considerarlos como una sola realidad. Teilhard de Chardin es

enemigo declarado de cualquier resabio dualista y considera este par de nociones perfectamente aptas para ser entendidas la una por la otra, como los términos de una función.

La nebulosa inicial se constituye en cosmos inorgánico y éste, paulatinamente, da nacimiento a un nuevo proceso que lo completa y prolonga: la biogénesis.

El materialismo clásico, incluso el marxista, no da cuenta cabal del valor particular que tiene la vida y tiende, desconsideradamente, a relegarla a un residuo accidental provocado por una unión casual de substancias químicas. Teilhard no admite una concepción tan sumaria y recaba para la vida un puesto excepcional dentro de una galaxia donde solamente la Tierra ha producido este extraño fermento. Destaca su enorme valor cualitativo y la importancia de su aparición, cuando se reflexiona con suficiente sagacidad en la orientación convergente de todo el proceso. La biogénesis corona la cosmogénesis y abre la perspectiva de una noogénesis, como peldaño superior de la evolución.

No se crea que todo este movimiento carece de orientación. Teilhard apela a las nociones teológicas aprendidas en los viejos manuales de la Compañía y las mete, con gran asombro de geólogos, paleontólogos y antropólogos, en el corazón mismo de la cosmogénesis y la biogénesis. Su propósito es claro y edificante: dar a la evolución un sentido cristocéntrico que nunca tuvo. Astucia de seminarista que termina de estudiar la dialéctica y pretende hacer servir la tesis del adversario para fortalecer sus propias posiciones. La tarea no era fácil y debía inventarse una respetable cantidad de neologismos para dar cuenta y razón de las fuerzas intermedias, exigidas por un acto creador que no deseaba perder su trascendencia, ni olvidar su íntima vinculación con el universo físico.

Dios es Alfa porque está colocado en el origen mismo del mundo. Al mismo tiempo está en marcha, por-

que se inserta en pleno proceso evolucionista. Este itinerario, que no puede ser sino dialéctico, es claramente percibido por poco que se abran los ojos del espíritu sobre las etapas progresivas de la realidad terrestre. Una nueva noción, Dios Omega, permite colocar a Dios al final del camino seguido por la materia, para dar al movimiento una orientación espiritual definitiva.

"Movimiento, en fin, no de oscilación ni de un puro discurrir", afirma Teilhard, "sino de verdadera génesis, en la medida en que por su estructura –bajo un juego favorable de suertes y libertades–, se propaga aditivamente en un solo sentido posible el de una ultraconciencia, expresable, para nuestra experiencia planetaria, en términos de *ultrahumano*."

Esta última expresión, *ultrahumano*, delata la situación de una humanidad a escala planetaria y unida, gracias a un movimiento histórico progresivo, en una sociedad mundial que logrará, como es previsible, estados superiores de pensamiento y libertad.

Para comprender mejor este punto de mira que completa su visión de la historia, glosamos uno de sus textos: *El atomismo del Espíritu*, publicado el 13 de septiembre de 1941 en el nº 222 de la Biblioteca Cuénot.

Teilhard sostiene que ninguno de nosotros, tomado aisladamente, puede bastarse materialmente a sí mismo. Una serie de nuevas necesidades, que sería infantil y antibiológico mirar como superfluas y ficticias, se crea incesantemente. No podemos vivir y desarrollarnos sin una ración creciente de caucho, metales, petróleo, electricidad y energías de toda suerte. Ningún individuo podrá, de hoy en adelante, amasar por sí mismo su pan diario. La humanidad se constituye cada día como un organismo dotado de una fisiología y como se dice hoy, de un metabolismo común. La historia muestra que esta red está tejida por la influencia de factores cósmicos irreversibles.

"En torno de nuestras vidas particulares", escribe, "*una vida humana general* se establece irresistiblemente. No se trata de una vaga simbiosis que asegura la subsistencia por la ayuda mutua o la expansión individual de los miembros de la comunidad. De esta asociación emergen ya ciertos efectos específicos de la colectividad."

Se refiere a productos industriales en cuya construcción convergen múltiples esfuerzos, imposibles de realizar fuera de los grandes conjuntos humanos. Algunos de ellos, por su costo, exceden las posibilidades de una potencia pequeña y sólo pueden ser construidos por los superestados. Teilhard no se interesa tanto en los efectos externos de la colaboración industrial como en los síntomas psicológicos paralelos. La conclusión se impone por sí misma:

"En la humanidad tomada como un todo, la cantidad de actividad y de conciencia supera la suma simplemente adicionada de esas actividades y esas conciencias individuales. Progreso en la complejidad que se traduce por una profundización céntrica [donde se uniría lo cósmico, lo humano y lo crístico]. No simple suma, sino síntesis. Exactamente lo que tenemos derecho a esperar si, en el dominio de lo social, más allá de nuestros cerebros, continúa, tal es mi tesis, la marcha progresiva del mundo. Hasta el hombre se puede decir que la Naturaleza trabajaba para fabricar 'la unidad del pensamiento'. Luego hacía edificios de pensamientos particulares y en la dirección de un pensamiento de pensamientos. Parece que decididamente, de acuerdo con las leyes de alguna hiperquímica gigantesca, estamos lanzados, siempre más alto, en el camino de lo infinitamente complejo."

Dueño de un estilo complicado que recuerda las síntesis cosmogónicas de los gnósticos, Teilhard tiene una visión más imaginada que pensada de la evolución del universo. Su fantasía se lanza por los caminos de

una esperanza utópica, aparentemente fundada en principios científicos rigurosos.

El ritmo de la historia y la teoría de los ciclos biológicos

Al optimismo abierto por las conquistas de la técnica se opuso pronto una actitud espiritual de signo contrario. Esta nueva situación estaba influida por el pesimismo provocado por el intenso debilitamiento de las "minorías selectas" y el avance incontenible, hacia los primeros planos de la vida social y política, de un hombre despojado de toda excelencia espiritual.

Comparto con Ortega la idea de que no hay decadencia mientras los hombres no la sienten, y acepto que el hombre común, en la época en que aquél escribió *La rebelión de las masas*, no tenía el sentimiento de un desfallecimiento de las fuerzas ascensionales de la civilización burguesa. Pero no sólo han pasado muchos años, sino que la misma aceleración del tiempo histórico nos ha alejado bastante del optimismo con que el vulgo consideraba los adelantos de la técnica. El fracaso a escala mundial de las previsiones económicas, la disminución acelerada del caudal energético y el tremendo proceso inflacionario, han puesto coto a la euforia de los comienzos del siglo y hasta el hombre de la calle se pregunta con angustia sobre el porvenir de la civilización y el suyo propio.

Pero la caída de una cultura no depende de que la adviertan o no sus componentes más vulgares y mucho menos cuando se ha hecho todo lo posible para que la vulgaridad reine sin límites en todos los ámbitos del pensamiento. Basta que los hombres espiritualmente más alertas sientan esa decadencia, para que ésta exista efectivamente en el organismo de una sociedad.

Decía Gobineau, a mediados del siglo pasado, que somos nosotros, hombres modernos, los primeros en saber que toda agrupación humana, y el género de cultura intelectual que de ella deriva, deben perecer.

La ley inexorable de la muerte, adscripta a todos los organismos, preside el nacimiento, el desarrollo, la madurez y la decadencia de una sociedad. La euforia dieciochesca con su confianza en la renovación perenne de la vida era reemplazada por esta visión fundada en el ritmo perecedero de los seres vivos.

Se objetó, desde las barricadas progresistas, que ése era el sentimiento de una aristocracia condenada por los cambios acaecidos en las estructuras sociales del mundo occidental y que proyectaba su muerte estamental a todo el ámbito de la cultura. De esta manera condenaba la Revolución y justificaba su ineptitud ante las dificultades de los nuevos tiempos.

La explicación no se ubicó con tanta comodidad en un nivel de apreciación tan modesto. Los presagios fúnebres no partían de un coro de personajes anacrónicos, incapaces de acomodar sus pasos al ritmo de la historia. Nacían de un hontanar mucho más hondo y parecían efectivamente auspiciados por el vértigo de una irreparable pérdida de calidad en el terreno de las relaciones humanas.

Este detrimento venía de lejos y habiendo nacido en el ocaso de la Edad Media, crecía con terrible vigor junto al desarrollo del espíritu capitalista, alimentándose con el optimismo de sus triunfos sobre la realidad natural y la expansión conquistadora de su economía.

Una existencia humana moralmente ordenada a la adquisición de riquezas sólo podía conservar un cierto poder creador mientras viviera de las cualidades y los valores atesorados por una civilización sacral. Cuando lo económico hubiera invadido todos los recintos del alma, habría llegado el momento de decir, con Drumont, que apenas quedaban algunos pretextos para seguir cumpliendo con sus deberes sin ceder a la tentación de suicidarse.

Marx vio perfectamente el carácter negativo de la civilización tal como la entendía el burgués, pero estaba en la índole intelectual de un discípulo de Hegel concebir la negación como una mediación necesaria para alcanzar la síntesis superadora. No negó el valor decisivo de lo económico, todo lo contrario, lo convirtió en el polo magnético de una concepción salvadora. Lo que ni la religión ni la filosofía habían podido lograr: la liberación humana de las presiones enajenantes, se alcanzaría con un cambio radical provocado en la estructura de la producción. Marx se encontraba con los profetas, con San Pablo y con Hegel, después de haber recibido su bautismo en el Jordán de los economistas ingleses.

Gobineau fue un precursor. Su magnífico estilo literario y la audacia un poco *snob* de su racismo lo convirtieron en la delicia de los *dilettantes* y en la abominación de los historiadores serios, muy mal dispuestos para apreciar el vuelo de sus fantasías. En el primer cuarto de nuestro siglo le sucedió la obra famosa de Osvaldo Spengler, cuyo solo nombre, *La decadencia de Occidente*, marcaba el rumbo sombrío de sus reflexiones.

Se ha pretendido que el libro de Spengler estaba totalmente inspirado por la derrota alemana en la guerra del catorce y que trataba de justificarla envolviendo a toda la sociedad occidental en la catástrofe de su pueblo. La explicación me parece corta y no toma suficientemente en cuenta la fuerza con que Spengler procuró animar a los alemanes para dar la única respuesta viviente a la situación de decadencia. Si lo inspiró o no la derrota alemana, es difícil decirlo, pero no se puede negar el pesimismo viril que alienta en sus páginas y su sana intención de reemplazar el espíritu capitalista por la espada del soldado. Un espíritu derrotista no haría una convocación tan decidida al valor de la sangre.

Spengler creía ver, más allá de los hechos históricos con su carga imprevisible de contingencia, el ritmo

vital que los convertía en síntomas de juventud, madurez o decadencia. Para alcanzar el conocimiento de la "forma" viviente capaz de dar cuenta del movimiento de una cultura, nos invitaba a reflexionar sobre la existencia de esas sociedades y su vinculación con la historia. Hasta ese momento, el término *cultura*, proveniente del vocablo latino *colere*, "cultivar", se había limitado a señalar la formación personal o el conjunto de los bienes espirituales de un pueblo. Spengler destacó con énfasis la solidaridad entre el estilo de una formación personal y el patrimonio de todos los bienes culturales, con una forma histórica que nace y se desarrolla en un medio geográfico determinado, a la manera de un ser vivo. Esta forma encuentra su expresión en un modo particular de concebir la personalidad humana, la religión, la ciencia, el derecho, el arte, la técnica, la economía, etc.

La visión parecía inspirarse en Hegel, pero aquello que el autor de la *Fenomenología del Espíritu* ve como figuras de la conciencia en su curso universal, Spengler lo convierte en la más radical afirmación del relativismo historicista, porque todas las expresiones de una cultura lo son a título de únicas e irreiterables.

A su intento lo llamó "bosquejo de una morfología de la historia universal" y saltando sobre la lógica —llamada por él *lógica del espacio*— trató de captar con intuición más poética que científica el alma oculta de esas culturas para descubrir, en cada una de ellas, la tipicidad irreiterable.

Alcanzar este objetivo era abandonar para siempre la idea de una historia universal en línea recta y atenerse al análisis de las múltiples culturas, como a una maravillosa floración de especímenes distintos, abandonados al juego cruel del nacimiento y la muerte.

"Cada una de estas culturas", escribía, "imprime a su materia, que es el hombre, su forma propia; cada

una tiene sus propias ideas, sus propias pasiones, su propia vida, su querer, su sentir, su morir propios...

"Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás. Hay muchas plásticas muy diferentes, muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas; cada una de ellas es, en su profunda esencia, totalmente distinta de las demás; cada una tiene su duración limitada; cada una está encerrada en sí misma, como cada especie vegetal tiene sus propias flores y sus propios frutos, su tipo de crecimiento y decadencia. Esas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo. Pertenecen, como las plantas y los animales, a la naturaleza viviente de Goethe, no a la naturaleza muerta de Newton."[2]

Para llevar a buen término su bosquejo de morfología histórica Spengler contaba con un magnífico estilo literario y una asombrosa erudición. Es admirable su versación cuando coteja, con competencia que iguala su audacia, las más diversas manifestaciones de las principales culturas conocidas y extrae de ellas conclusiones cuya discutible pertinencia no les quita hondura ni interés.

La idea de cultura plantea el problema de la otra categoría morfológica usada por Spengler: la civilización. La relación entre una y otra cabe en la respuesta a la pregunta crucial de la historia: ¿Qué es la civilización concebida como secuencia lógica, como plenitud y término de una cultura?

Porque cada cultura tiene su civilización propia y ésta constituye el extremo artificioso a que puede llegar una especie superior de hombres.

[2] O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1934, t. I, p. 38.

"Es un remate", escribe Spengler, "subsigue a la acción creadora como lo ya creado, lo ya hecho; a la vida como la muerte; a la evolución como el anquilosamiento; al campo y a la infancia de las almas —que se manifiestan por ejemplo en el dórico y en el gótico— como la decrepitud espiritual y la urbe mudial petrificada y petrificante. Es un final irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad."[3]

Este ocaso tecnicista y mecanizado afecta a Occidente a partir del siglo XIX y todo el orbe de la cultura padece la impronta de los artificios montados por la razón económica. La urbe mundial es la expresión típica de este mundo sin alma.

"La urbe mundial significa el cosmopolitismo ocupando el puesto del terruño, el sentido frío de los hechos substituyendo a la veneración de lo tradicional; significa la irreligión científica como petrificación de la anterior religión del alma, la sociedad en lugar del Estado, los derechos naturales en lugar de los adquiridos [privilegios]. El dinero como factor abstracto, inorgánico, desprovisto de toda relación con el sentido del campo fructífero y con los valores de una originaria economía de la vida, esto es lo que ya los romanos tienen antes que los griegos y sobre los griegos. A partir de ese momento, una concepción distinguida y elegante del mundo es también cuestión de dinero."[4]

El diagnóstico es claro y su contundencia inspira un pronóstico en consonancia: en este Occidente dominado por los poderes del dinero, el pueblo alemán, por sus condiciones morales, es el único habilitado para hacer triunfar, sobre la hegemonía de las finanzas, la jerarquía de una política inspirada en la fuerza de la sangre.

Si esta conclusión coincide con la derrota alemana,

[3] *Ibíd.*, p. 54.
[4] *Ibíd.*, p. 57.

habrá que torcer mucho el hilo para hacerla casar con el derrotismo. Osvaldo Spengler fue uno de los animadores del movimiento nacional alemán y de alguna manera su prédica cuajó en una acción cuyo fracaso no resta grandeza a sus designios. El soldado alemán fue el último militar europeo que selló con su sangre la efectiva decadencia de Occidente. No solamente sobrevivieron en él los valores temperamentales del coraje, sino los más espirituales de la disciplina y el sacrificio aceptado hasta sus últimas consecuencias, para la realización de una Europa unida bajo la dirección alemana.

Pero *La decadencia de Occidente* no entraría en consideración dentro de un programa de filosofía de la historia, si a sus condiciones literarias no añadiera un valor de síntoma, con respecto a nuestro tiempo. Fue la expresión de una minoría inteligente, de una aristocracia del espíritu, que sin auspiciar un retorno a los principios religiosos del cristianismo, veía en el progresismo del mundo capitalista el triunfo de una mentalidad mezquina y empobrecedora, y en la amenaza del socialismo marxista la forma más degradante y estúpida de esa misma mentalidad.

El historicismo y el ideal proteico del hombre

El pensamiento alemán logró los frutos más significativos del mundo contemporáneo. La vulgaridad aterradora de la filosofía anglosajona y el racionalismo acartonado de la inteligencia francesa abrían amplio crédito a favor de los epígonos de la ideología alemana. Éstos parecían dispuestos a captar el flujo mismo de la vida, en un pensamiento generosamente presionado por la tentación de lo real concreto.

Hegel había puesto todo su énfasis en una filosofía de la historia capaz de descubrir la finalidad implícita en el curso diacrónico del hombre. Su sistema asignaba

a cada época una figura significativa en la marcha progresiva del Espíritu Absoluto.

La crítica al pensamiento hegeliano se cebó en esa noción que no lograba satisfacer el crudo materialismo de sus epígonos de izquierda, ni colmaba la aspiración religiosa de aquellos discípulos que se conservaban cristianos. Marx y Kierkegaard encarnaron las formas más decididas de ambas críticas y abrieron al espíritu europeo las perspectivas de dos actitudes filosóficas diferentes: la de una ideología subordinada a las exigencias del poder político y la de una búsqueda personal de la propia situación existencial.

Entre ambas corrientes espirituales, el historicismo centró su indagación en las manifestaciones del espíritu objetivo, con el propósito de descubrir el alma de los hombres que idearon esas formas de expresión y las hicieron vehículo de su concepción del universo.

La frase *concepción del universo* y la palabra *cosmovisión* se convirtieron en clave imprescindible para comprender las diversas épocas históricas, y más allá de un uso perfectamente legítimo disolvieron, en la cambiante variedad del tiempo, toda posibilidad de un conocimiento fundado en categorías de valor universal.

En la idea de una concepción del universo válida para determinadas épocas entraban en consideración elementos dignos de ser tenidos en cuenta por el historiador de la cultura, cualquiera fuese su posición frente al problema de la verdad del conocimiento. La concepción del universo era una respuesta valoradora del hombre, metido en los condicionamientos del tiempo y frente a la totalidad del mundo. Esta respuesta tomaba en cuenta los datos de la religión, las ciencias y los prejuicios más o menos tradicionales de ese particular momento histórico.

Para el historicismo todo canon axiológico se disolvía en la concepción del universo. Sólo se podía admitir una crítica inmanente e históricamente relativizada

de los valores. La vida, en su fase superior y humana, se convertía en la fuerza creadora de una serie sucesiva de formas culturales. Se desafiaba todo intento de sistematización a la manera de Spengler, porque este prodigio de fecundidad vital se prodigaba sin cesar, y obedecía a una capacidad creadora sin rumbo ni sentido universal, a no ser su propia plétora expansiva.

Se trataba también de penetrar en la esencia concreta de la historia y observar el arte, la ciencia, el Estado, la sociedad y la religión como expresiones vivas del hombre en una época determinada. Dilthey, el más vigoroso de sus representantes, quería enseñar a ver esas realidades y disipar así las tinieblas y los fantasmas acumulados por el largo equívoco del abstractismo científico. Proponía, como medio adecuado para superar los enlaces lógicos con que se explicaban las actividades del espíritu, la noción de sistema, más apta para dar un claro sentido de las conexiones, esencialmente temporales, que unían en un todo las distintas actividades de una sociedad.

"Nunca se debe olvidar", sugería, "la relación entre el contenido parcial, disecado por así decirlo, y el organismo de la realidad, el único en que palpita la vida misma. Más bien, sólo partiendo de esta relación, el conocer puede otorgar a los conceptos y proposiciones su forma exacta, y asignarles el valor cognoscitivo que les corresponde. Fue el error fundamental de la escuela abstracta descuidar la relación del contenido parcial abstracto con el todo vivo y, a la postre, tratar estas abstracciones como si fueran realidades. El error complementario, pero no por ello menos fatal, de la escuela histórica fue que, conmovida por el hondo sentimiento de la realidad viva, irracionalmente poderosa y que sobrepasa a todo conocimiento según el principio de razón suficiente, huyera del mundo de la abstracción."[5]

5 G. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Bs. As., Espasa Calpe, 1948, t. I, p. 48.

Una abstracción que tome sus instrumentos nocionales por realidades concretas es, quizá, el pecado de la filosofía hegeliana, pero un saber histórico que renuncie al conocimiento de las esencias y al valor universal de los conceptos abstractos se condena a un relativismo que hallará sumamente difícil explicarse como saber.

Sin lugar a dudas, todos estos movimientos filosóficos, al par que traducen la profunda desorientación del hombre moderno en la respuesta a su destino en el mundo, aportan a una sana filosofía del ser puntos de mira capaces de enriquecer el acervo de nuestra ciencia del hombre y comprender mejor aquello que el tiempo de la historia añade a nuestra realidad esencial.

Algo dijimos respecto al valor acumulativo del pasado y a su calidad condicionante en nuestros actos humanos. Nietzsche, en alguna oportunidad, habló de la inconveniencia de un excesivo estudio de la historia. Advertía con su particular sagacidad para percibir la decadencia, que el peso de los hechos pretéritos sobre el presente podía tener un efecto asfixiante. A su modo, y en un contexto puramente natural, descubría la radical ambivalencia del tiempo en su aptitud para crear circunstancias favorables o desfavorables al desarrollo del hombre.

El historicismo, seducido por la variedad de las respuestas a las solicitudes de la realidad, no vio bien que el tono vital de esas respuestas hablaba, a quien sabía escuchar, de estímulos vivificadores y empobrecedores, metafísicamente relacionados con la mayor o menor hondura de nuestra participación en el ser o biológicamente vinculados con una actividad inmanente robusta o anémica. De cualquier modo se trataba de grados, de variaciones en la intensidad y la fuerza de la expresión cultural que permitía una valoración adecuada a las variadas formas de la vida histórica.

Para un realista clásico, la apreciación de tales am-

bivalencias está conectada con dos aspectos de nuestra realidad humana: uno biológico y otro espiritual.

Nuestra concepción del mundo depende, en primer lugar, de nuestra aptitud para penetrar cognoscitivamente en la realidad y esto depende tanto de condiciones personales como de la existencia de tradiciones sapienciales. Un mundo que ha renunciado a la sabiduría para obedecer a su *libido dominandi* está condenado a los esquemas de una ciencia intrínsecamente dominada por las exigencias del poder. En una situación así, el repertorio de la vitalidad se agota en la consecución de objetivos utilitarios y queda ciego para el cultivo de valores nobles.

Dios es el Ser y nosotros somos en la medida de nuestra participación en su fuerza creadora. La plenitud de la vida humana está en relación con el esfuerzo realizado para alcanzar una hondura sapiencial alta. Para esto necesitamos el apoyo de los otros. Rodeados de indiferentes y en un ámbito de flojera colectiva, padecemos la presión del clima moral menguado y acusamos en nuestra propia respuesta a la vida las consecuencias de ese desfallecimiento del vigor espiritual.

Capítulo XVI: *El fin de la historia (2)*

Optimismo y pesimismo históricos

Prescindimos del fundamento temperamental que da pábulo a estas dos actitudes vitales ante el decurso de la historia. Se puede ser temperamentalmente optimista y enfrentar con buen ánimo las vicisitudes presentes, sin hacerse ninguna ilusión respecto de un futuro que nuestra condición mortal condena a hundirse en la muerte.

La esperanza religiosa en la victoria final sobre la muerte no nace del temperamento, sino de la adhesión al testimonio de la Revelación. El optimismo y el pesimismo históricos tienen raíces espirituales que no se descubren en una excursión por el campo de la psicología. Suponen sendas posiciones frente a la tradición y al propio valor del hombre, que determinan opciones tan tajantes como las señaladas por Agustín en la *Ciudad de Dios*.

Los optimistas creen en un triunfo definitivo de la ciudad terrena y en una suerte de prótesis paradisíaca construida por el hombre de espaldas a Dios. El pesi-

mismo histórico tiene dos fuentes de las cuales extrae sus convicciones, sin necesidad de reforzarlas con un talante sombrío: la naturaleza y la Revelación.

El pesimismo fundado en la naturaleza examina la vanidad del esfuerzo humano ante la absoluta certeza de la muerte. El religioso descubre en el orgullo demiúrgico del hombre la última ilusión demoníaca que busca apartarlo de su humildad ofreciéndole un imposible dominio sobre toda la realidad creada.

Pero tanto unos como otros, puestos frente a los acontecimientos que configuran la etopeya del mundo moderno, coinciden en el diagnóstico de su gravedad y en el pronóstico de una catástrofe inminente. Los cristianos creen que sólo Dios puede cambiar el rumbo de la historia y abrir la perspectiva de una humanidad renovada por la directa intervención de Cristo en un suceso esjatológico final, o por el fracaso de las esperanzas progresistas desatadas por el socialismo. Los pesimistas no cristianos sólo advierten los desastres acumulados por los mal llamados adelantos técnicos y esperan el caos final del prometido paraíso terrenal.

La Revolución es por antonomasia el hecho moderno y se impone desde hace cuatro siglos con los signos evidentes de una victoriosa posesión del mundo por parte del hombre y de un paulatino abandono de la sabiduría teológica, en beneficio de una ciencia radicalmente mundana.

La burguesía tomó definitivamente el poder durante el siglo xviii y trató de afianzarlo confiándose en los sofismas dosificados del liberalismo y la democracia y en los reiterados milagros del sufragio.

Como escribía Daniel Halévy, las más bajas extracciones de la sociedad se han turnado en los gobiernos. El poder efectivo está en manos de una ralea universitaria, movida por una plutocracia sin nombre ni apellido. Todos los que sabían pensar y amaban la verdad

por el gusto de ser lúcidos advirtieron el fracaso de la Revolución Francesa. Frente a esa decepción, el optimismo invencible del progresista puso su esperanza en la revolución futura, en la que realizaría el proletariado, precisamente por ser los más perjudicados en el cambio promovido por la burguesía.

Hegel había enseñado la necesidad de la negación y Marx halló en el mundo obrero las condiciones suficientes de abyección para que de él partiera el movimiento hacia la conquista definitiva de la condición humana.

El burgués simplificó los antagonismos existentes durante el Antiguo Régimen y los redujo a dos clases sociales claramente diferenciadas: burguesía y proletariado. El valor de la burguesía estaba en su innegable aptitud para romper todos los encantos religiosos del Antiguo Régimen y crear un mundo gobernado por criterios estrictamente económicos.

"Todas las relaciones sociales, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas", escribía Marx en el *Manifiesto*, "quedan rotas. Las que las reemplazan se hacen añejas antes de haber podido cristalizar. Todo lo que era sólido y estable es destruido, todo lo que era sagrado es profanado y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión."

Éste era, para Marx, el saldo de la Revolución Francesa. Había que tener gran confianza en el valor dialéctico de la negación para esperar de este desastre la plenitud de los tiempos.

La esperanza en la historia, concebida por la Revolución, confía en el valor pedagógico de las catástrofes y especialmente en la influencia destructiva del economicismo burgués. Una vida social orientada exclusivamente por la economía concluye por pervertir todas las actividades espirituales del hombre e indirectamente

demuestra su absoluta vaciedad. La religión, la filosofía y la política puestas al servicio del dinero se descubren como sendos engaños, como pobres ilusiones para disfrazar la rudeza de la necesidad.

Descubierto el engaño, al proletariado le toca continuar el movimiento económico iniciado por la burguesía, bajo el signo de la masa.

La masa no es ya el pueblo diversificado en estamentos, oficios y condiciones. Es una nueva entidad sociológica que irrumpe en todos los procesos revolucionarios y durante el siglo XIX comienza a recibir el cuidado de cuantos se interesan en mover sus apetitos para venderle un artículo, una idea o hacerle aceptar un proyecto. Sus reflejos son simples y gracias a las técnicas mancomunadas de la sociología y la psicología en la propaganda, se la puede dirigir en un sentido u otro. Basta disponer de los medios de comunicación indispensables.

No trato de dar una definición de la llamada sociedad de masas, cultura de masas o medios de información de masas. La masa fue creada por la civilización industrial como una institución permanente. La lucha por el poder consiste en ilusionarla para captar su apoyo.

La existencia del hombre masa

Ortega y Gasset dedicó a este tema el mejor de sus libros. Señalaba desde el prólogo algunos caracteres del hombre masa, especialmente su falta de intimidad y de nobleza y el hecho de obrar siempre en conjunto, más aún, en aglomeraciones, como si sintiera su radical ineptitud para una conducta personal y responsable ante la vida. El hombre masa —decía Ortega— es el individuo no calificado por ninguna excelencia y que no exige de sí mismo nada, ni siquiera el esfuerzo de reconocer su propia limitación.

"Lo característico del momento", añadía, "es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera."

No sería muy profundo explicar esta situación como consecuencia de un impulso civilizador movido por las preferencias económicas, pero considerados los hechos en un nivel de apreciación inmediata, es lo primero que se ofrece a la reflexión.

Una sociedad altamente industrializada no puede tener por destinatario un cliente exigente y distinguido, porque entonces su producción sería lenta y antieconómica. La producción en gran escala necesita un cliente anónimo y totalmente *standarizado* en sus gustos y necesidades. Esta condición primordial de una gran industria apunta a una masificación de los consumidores.

El trabajo de la sociedad industrial se hace para la masa. En un primer momento esta masa siente "el crecimiento de la vida", el ensanchamiento del horizonte vital como resultado de su acceso a un más alto nivel de consumo. Aumenta el repertorio de sus elecciones y pierde, en gran parte, el sentido de sus limitaciones.

El hombre masa no siente la decadencia de una cualidad que nunca conoció. En la primera euforia de sus triunfos cree, por el contrario, que la historia marcha en el mismo sentido de sus conquistas sociales y no advierte la pérdida de la autoridad, convencido de los nuevos valores fundados sobre la cantidad. Confía en el futuro y pierde de vista la necesidad de gobierno y orientación.

El diagnóstico de Ortega ve en la ascensión del hombre masa dos aspectos que se complementan: un aumento de posibilidades para el ciudadano común y la ausencia de una clase dirigente noble.

"El hombre masa", nos dice, "es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no

construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes."

El análisis del hombre masa no le hizo perder a Ortega y Gasset su amor por la democracia liberal y atribuía esta invasión del tono plebeyo en todos los menesteres de la cultura a una explosión demográfica ayudada de una eficaz adaptación educativa. Era una visión relativamente optimista que le hacía escribir: "La democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido [...] Este tipo de vida no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de aquellos principios [...] Es suicida todo retorno a formas de vida inferiores a las del siglo XIX."

Ortega no vio en el liberalismo la Revolución. De otro modo no se explica por qué razón a poco de haber escrito la frase transcripta afirma que la Revolución tergiversa el orden tradicional y el hombre masa es producto de este trastrocamiento y de la superproducción a que lo habitúa la técnica industrial y la solicitud plebiscitaria del partido de turno. El hombre masa acariciado en sus peores inclinaciones por la convergencia de ambas adulaciones ha perdido el sentido de lo superior y de la bondad de los riesgos que caminan junto con las tensiones vitales fuertes. Seguro que nada se intentará contra él mientras se refugie en el anonimato del gran número, su existencia carece de dramatismo personal y sólo queda librada al peligro de las catástrofes sociales.

Este beneficiario abstracto de las conquistas colectivas no tiene sentido de la existencia de un derecho como privilegio. Se le ha enseñado a abominar de todo cuanto sea resultado de un esfuerzo personal, para aceptar únicamente lo que adviene como resultado de una lucha anónima.

Pronosticó Ortega la desobediencia como actitud generalizada por la incapacidad para aceptar un orden y atribuyó la situación a la autosuficiencia que produce la ausencia de sentido crítico. El hombre masa se sabe vulgar y reclama el derecho a seguir siéndolo. Más todavía, lo reclama como una superioridad.

Las observaciones de Ortega y Gasset inspirarían un pronóstico pesimista, pero nuestro filósofo hubiera dejado de ser quien era, si no hubiese confiado en la eterna capacidad creadora de la vida. La rebelión de las masas tanto podía ser síntoma de ingreso a una sociedad mejor, como de regreso a una barbarie de que no se tenía idea. Todo hace presentir esta última salida, pero habría que cambiar el elenco nocional del pensamiento orteguiano para que éste no nos diera la posibilidad de un fin feliz.

"Es indudable", decía, "que en un balanceado diagnóstico de nuestra vida pública los factores adversos superan con mucho a los favorables, si el cálculo se hace no tanto pensando en el presente como en lo que anuncian y prometen."

El crecimiento del Estado como organización capaz de capitalizar el deseo de seguridad y dominación de las masas le hacía prever un tiempo de despotismo ante el cual las antiguas tiranías serían juegos de niños. El hombre masa admira el Estado moderno y en el engranaje anónimo de su organización ve manifiesto el poder de su propio anonimato.

"Éste es el mayor peligro que amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad por el Estado, es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos."

El vaticinio sobre la época se centra en el crecimiento del Estado y en la destrucción de una rica y es-

pontánea vida social crecida en el libre ejercicio de los diversos talantes existenciales.

Para vivir conforme a las exigencias de su naturaleza, el hombre debe estar referido en su conducta personal y social a órdenes objetivos de validez universal. Ortega creía que vivir era ir disparado hacia algo, caminar hacia una meta más allá de su propio caminar. Ésta hubiera sido una hermosa explicación de la vocación metafísica del hombre, si Ortega no lo hubiera encerrado en la inmanencia de su vitalismo. Porque era la vida quien disparaba sus propios objetivos y proyectaba, allende ella misma, las sombras de sus ilusiones culturales. Sus fórmulas se estrellan contra la imposibilidad de encontrar normas fijas y eternas para conjurar la sospecha de un destino humano convocado por los espejismos de sus ilusiones irremediables.

La ciudad moderna ha roto con Dios

El hombre masa es un producto, hasta cierto punto artificial, del mundo moderno. Es un hombre que ha roto las raíces ontológicas y religiosas que lo ligan a Dios y al universo. Destruida la relación viva con el hontanar metafísico de la Revelación, el acuerdo del hombre con el cosmos ha sido violado en su estructura más íntima. La consecuencia inmediata es la pérdida de la vida interior en beneficio de un comportamiento dirigido por los santo y señas de la propaganda masificadora.

En el fondo del desencuentro hay un deseo de dominación demoníaca, que se traduce en la construcción de una sociedad sin más norma que el desmesurado crecimiento del poder sobre la realidad.

El fundamento de toda civilización es religioso. El universo es visto como un signo sensible de la divinidad. En esta relación sacramental del hombre y el mundo,

la inteligencia percibe el lazo de una solidaridad radical fundada por Dios mismo. Somos administradores del universo y por lo tanto debemos dar cuenta a su Señor y Dueño del uso que hagamos de nuestras fuerzas y de las actitudes asumidas en nuestro fuero íntimo frente a toda criatura. Esta disciplina anímica impuesta por la referencia a Dios de todos nuestros actos crea un orden de virtudes controlado por la presencia mística de la fe.

La civilización, como todo proceso vivo, depende de la energía y el vigor de los hombres que la sostienen con su saber y su trabajo. Esta actividad se pierde cuando degenera la relación del hombre con las realidades integrantes del cosmos físico o metafísico. No importa que en sus comienzos el vínculo degenerado se apodere parasitariamente de todas las energías morales y espirituales del hombre y dé la impresión de un poderoso dinamismo. Estos excesos son posteriormente pagados, cuando se comienza a descubrir la atrofia sufrida por otros órganos espirituales.

El mundo moderno sintió, en sus primeros momentos, la euforia de sus conquistas económicas y el formidable éxito de su expansión comercial. Marx tenía razón cuando hablaba del carácter fundamentalmente económico de la época capitalista, y probaba su pertenencia al círculo de pensadores formados por la economía cuando esperaba de ella resultados redentores, análogos a los de la religión.

El *homo oeconomicus* es una variedad del racionalismo y su inclinación a considerar la realidad como la presa ofrecida a su violencia dominadora, destruye el fondo sacral de la relación del hombre con el mundo y enferma hasta las raíces más profundas de la existencia.

Marcel De Corte considera que las civilizaciones, como la vida misma del hombre, tienen un ritmo cíclico y están amenazadas por la esclerosis del automatismo en cuanto se abandona el gesto religioso y se penetra en todas las realidades con premura de traficante.

"La civilización es entonces reemplazada por la técnica de dominación del mundo, en donde el hombre, identificado al espíritu que ha cortado todos sus lazos, se presenta como trascendiendo al universo." [1]

El dominio alcanzado por el hombre moderno sobre la naturaleza externa tiende a completarse por un sometimiento semejante llevado sobre el hombre mismo. Las técnicas que permitieron una transformación tan rápida del hábitat humano y lograron tan rotundos éxitos en la explotación de la tierra, debían ser emuladas en el dominio de las almas y encontrar un sucedáneo de Dios para la posesión de la vida interior.

Esto no podía ser sino un ídolo y un espejismo ornados con los oropeles de una falsa eternidad y una trascendencia fraguada. Comte lo había anticipado en su "Gran Fetiche" y Marx en su culto de la clase mesiánica. Tanto en uno como en otro, lo personal se hundía en lo colectivo para escapar a las limitaciones individuales y embriagarse en el poder de la pseudotrascendencia y la pseudoeternidad del animal social.

El psicoanálisis completaba el trabajo de la ideología, descendiendo hasta el infierno del subconsciente para destruir los controles que la voluntad y la inteligencia hubieren puesto en manos de la personalidad. El freudismo aparecía con su verdadero rostro en esa destrucción de la ética, sacrificada a los ídolos oscuros donde se pierden los rasgos personales del hombre. Julius Evola lo decía con pertinencia cuando escribía: "Todo conflicto del alma pierde su carácter ético y se revela como la consecuencia de un hecho histeroide. Cuando la personalidad consciente arroja y combate las impulsiones de la otra parte de sí misma, no se manifiesta ninguna ley superior, sino solamente una suerte de querella familiar o de choque entre complejos. El yo sería incapaz

[1] Marcel De Corte, *Ensayo sobre el fin de nuestra civilización*, Valencia, Fomento de Cultura, s. d.

de tener una expresión autónoma, si no un autosadismo o un complejo egolátrico."

Un hombre movido por impulsiones nutritivas y sexuales es ya un hombre genérico. Basta explicar el carácter dependiente de las otras actividades del espíritu, para reducir la personalidad a menos que un reflejo condicionado. Marx y Freud empeñaron todas las fuerzas de sus inteligencias para efectuar esta reducción.

Destruidas las raíces de la existencia humana —afirmaba De Corte— decrece la vitalidad. El hombre trata de compensar esta mengua con la invención de medios artificiales para no sentir el dolor de sus muñones espirituales. La ideología es la ilusión ortopédica del fracaso. No siento mi desdicha de hoy si me refugio en la ilusión de un mañana venturoso.

"Es la trascendencia abstracta, diametralmente opuesta a la trascendencia concreta formada con estructuras independientes del pensamiento humano. Sobre esta ilusión el hombre ejerce su imperio, porque está íntimamente confundida con su existencia disminuida." [2]

Impelidos por la ideología a tener un pensamiento pre-fabricado y una respuesta de confección para todas las cuestiones reales, no nos debe extrañar que el hombre formado bajo la impronta de las ideologías no tenga la densidad de un verdadero hombre. Sus reflejos están condicionados por la propaganda y en su comportamiento obedece a estímulos creados por los artificios de una ciencia del sometimiento. Este hombre masa no tiene familia, ni patria, ni profesión, ni Iglesia. Puede estar aquí o allí. Sus vínculos y lealtades nacen de la ideología y se pierden con ella. Ningún lazo de sangre, de estirpe o de cultura lo liga a nadie y está dispuesto a gritar viva o muera según los dictámenes de una táctica en perpetuo movimiento.

El hombre masa, en la perspectiva conceptual sos-

[2] *Ibíd.*

tenida por De Corte, es el fruto de una pérdida de vitalidad y se inserta en la línea de una evasión de la realidad por el camino de la utopía. La técnica revolucionaria, freudianomarxista, tiene por propósito la fabricación de un hombre del cual haya desaparecido todo cuanto no sea genérico, comunicable, intercambiable y colectivo.

Los clásicos no conocieron la existencia de un poder social independiente de la sociedad que regía. Las reflexiones sobre ese tema, tanto en Platón como en Aristóteles, se ubican en un contexto de exigencias morales que colocan al poder en un ámbito de obligaciones.

La pseudociencia política nacida con Maquiavelo ve lo social como un terreno donde el político ejerce su dominio. Con él nace la idea de una técnica del poder que prescinde metódicamente de cualquier finalidad ajena al poder mismo. El poder es un fenómeno autónomo regido por la íntima dialéctica de su naturaleza, al margen del auténtico orden práctico. La ciencia política se convierte en una reflexión sobre la economía de esa dialéctica. El propósito es instalar, sobre ese conocimiento, una técnica del dominio.

"Lo político no emana ya de lo social y no surge como un fruto del arraigo del hombre en la vida social organizada; es, por el contrario, un producto de forma diversa: dogmático, doctrinal, técnico, científico, jurídico, mítico o pasional, pero en todos los casos, separado. Trabaja desde afuera los instintos sociales destrozados del hombre y reducidos a necesidades materiales. Los pliega y los amasa a su gusto. Los usa en su provecho hasta que puede construir con ellos una unidad tan nueva como falsa."

De Corte llama la atención sobre la confusión, cada día más frecuente, entre lo social y lo colectivo. Lo social es la familia, el pueblo, la ciudad, la parroquia, la región, la nación. Lo colectivo es una entidad forjada

por la imaginación y trata de juntar los individuos con lazos imaginarios, no reales. La relación orgánica entre los miembros de una sociedad es silenciosa y profunda. Se puede inventar el "día de la madre" y crear un ambiente de sentimentalismo colectivo favorable a la industria y al comercio, pero el lazo que une a la madre con el hijo no es producto de la propaganda, es un instinto entrañable capaz de ligar a estos dos seres más allá de cualquier convención. En cambio los lazos que atan a los miembros de un partido, a los grupos ideológicos, a la nueva generación o a los defensores de los derechos del hombre, están sostenidos por la palabra, el pregón y el milagro diario del *slogan*.

"Todos estos rasgos de la vida política actual tienen su raíz en la desaparición de lo social en provecho de lo colectivo y en la crisis moral que esa sustitución engendra."

El colectivismo es producto del progreso técnico. En ese sentido el hombre contemporáneo sigue el rumbo trazado por la Revolución. La técnica aplicada a las colectividades crea al hombre masa, y aplicada a su vez al hombre masa crea el colectivismo.

Un hombre sin raíces existenciales pierde vitalidad, se atrofia su sentido social y cae fácilmente en las redes de la propaganda política.

Marcel De Corte examina la influencia sobre el cristianismo de esta disyunción entre el espíritu y la vida, entre lo político y lo social, entre el prestigio de la técnica colectivista y la naturaleza social del hombre. Asegura De Corte que el hombre formado bajo el influjo de la propaganda colectivizante se ha vuelto constitutivamente inepto para recibir el mensaje de la fe. Las bases naturales capaces de recibir la infusión del Espíritu están minadas de arriba abajo.

El cristianismo exige una vida personal y una responsabilidad en consonancia para ejercer su efecto sal-

vador. El hombre masa es inabordable por ese lado y sólo se puede llegar a él a través de lo impersonal y colectivo. No es extraño que un sedicente progresismo cristiano hable de un proceso de "cristificación" impuesto por la evolución biológica de la especie humana.

En la medida en que el mensaje cristiano busque articularse en la idea del progreso, el sortilegio de la técnica y el asedio de la política masiva, deja de ser cristiano y se convierte en impulso religioso al servicio del mundo totalitario.

La idea del progreso desvía al cristiano del esfuerzo personal de conversión interior y le hace creer en una marcha optimista del universo que le permitirá alcanzar la perfección abandonándose a la corriente de la historia.

La propaganda masiva le hace creer en la necesidad de adaptar el mensaje de Cristo a lo que quiere el hombre masa. El asedio de la política lo ha convencido de que la humanidad va hacia una tecnocracia colectivista y que conviene ponerse al paso del progreso para no quedar relegado al basural contrarrevolucionario.

De Corte no cree en un *happy end*, por lo menos, no en los límites de este mundo. El hombre moderno quiere satisfacer su *libido dominandi* y en tanto se aparte de las condiciones naturales de la vida, se hunde cada vez más en las ruedas de una mecánica inhumana. La situación no es absolutamente irreversible, porque considerado individualmente, cada uno puede, aunque sea en el último momento de su vida, eludir este arco de acero, pero a título personal, jamás a título colectivo.

Si la Iglesia debe seguir cumpliendo su misión en la tierra, sus apóstoles no pueden olvidar esta verdad: en cuanto cedan a la técnica de la propaganda masiva, sólo podrán cooperar en la instalación del poder de este mundo.

Dialéctica del poder

A través de diversos hilos conductores y en la compañía de pensadores procedentes de distintas escuelas, hemos alcanzado un pronóstico similar: la importancia decisiva del hombre masa en la instalación de un aparato estatal gigantesco, poseedor de una técnica de sometimiento nunca conocida en la historia de la humanidad.

Bertrand de Jouvenel, en su estudio sobre *El poder*, ha hecho un examen acabado de los orígenes del Estado y su evolución en el curso del tiempo. El autor no parece conmovido por ningún temblor religioso y sus preocupaciones metafísicas apenas rozan las relaciones de la religión con el poder. Su análisis se limita al poder mismo y según la síntesis escrita por su prologuista Rafael Gambra, el poder es por naturaleza expansivo y tiende a ser absoluto. La fuerza increíble del Estado en las naciones contemporáneas tiene su origen en las últimas guerras y fue aumentada por la necesidad de mover todos los recursos económicos y humanos para hacer frente a similares disposiciones tomadas por el enemigo.

Hasta aquí nada para pensar en los desvaríos de un apocalepta obsesionado por encontrar los síntomas del fin de los tiempos. Pero a pesar del nivel exclusivamente político de su indagación, Jouvenel advierte el carácter revolucionario del poder y su tendencia a destruir el orden social, cuya salud estaba encargado de cuidar.

En esta dialéctica del poder contra la sociedad descubrimos un síntoma patológico, cuya etiología no es examinada por el autor, quien se limita a constatar que en la lucha entablada entre los componentes heterogéneos de una sociedad, el poder tendría que ser una suerte de árbitro. Por desgracia su inclinación es favorecer a aquellos que acrecientan su fuerza y disminuir a quienes pue-

den ponerle límites. En la sociedad democrática el poder ha invadido el campo de batalla y en tanto se identifica con el pueblo, deja de ser juez para convertirse en fuerza única. Por esa razón, en una sociedad de esa naturaleza, la libertad, con su sentido aristocrático, es sustituida por la igualdad donde ya no habrá vencedores ni vencidos, porque todos estarán igualmente derrotados por el creciente Leviatán.

La lucha por el poder es tanto más decisiva cuanto más absoluto sea éste. Los partidos saben que estar en el gobierno significa, prácticamente, la omnipotencia, y para lograr este fin emplean un sistema de conquista del elector, sabiéndolo sensible a cuanto acaricia sus tendencias más irrenunciables. Este ambiente de lucha militarizada entre los diversos concurrentes culmina cuando se propicia, para evitar la lucha y asegurar la continuidad, la imposición del partido único. El que defiende o dice que defiende los intereses de la mayoría se encargará, una vez en el gobierno, de eliminar los islotes de libertad aristocrática todavía inmunes a la avalancha de la vulgaridad.

"Que uno de estos equipos tenga más sistema en su organización, más arte en su propaganda; que reduzca sus doctrinas a términos todavía más sencillos y, por lo tanto, más falsos; que supere a sus adversarios en injurias, en mala fe, en brutalidad; que se haga con la presa apetecida y, una vez lograda, no quiera dejarla escapar, he aquí el totalitarismo."

La empresa está avalada por los tecnócratas de la colectivización y por la tendencia de las masas a preferir la seguridad a la libertad. La seguridad alcanzada a expensas de la libertad refuerza el poder, porque se espera que éste proteja contra todos los riesgos de una existencia radicalmente insegura. El poder me consuela de la irreversible fuga del tiempo y al organizar mi vida como un juego, me quita la angustia de un porvenir incierto.

"Asistimos a una transformación capital de la sociedad, a un supremo florecimiento del Poder. Las revoluciones y los golpes de Estado que señalan nuestra época no son más que episodios insignificantes que acompañan el advenimiento del protectorado social."

El libro culmina con una visión análoga a la de Iván Karamazoff: "Una potencia bienhechora velará sobre cada hombre desde la cuna hasta la tumba, reparando los accidentes que le alcancen, aunque fueren originados por su propia desidia, dirigiendo su desarrollo individual y orientándolo hacia el empleo más apropiado de su actividad. Por una consecuencia necesaria, esta potencia dispondrá de todos los recursos de la sociedad para llevarlos hasta su más alto rendimiento y multiplicar así sus beneficios."

Es casi un fin feliz. Si no fuera por el celo de esta providencia para evitar cacofonías libertarias, nos hallaríamos frente al desiderátum socialista que nos condena a una felicidad sin riesgos ni humores.

Este *happy end* no cuenta con el pecado original ni con el desequilibrio psíquico que afecta a nuestra naturaleza. La tendencia a abusar del poder no es una tontería teológica y cuando la minoría encargada de hacer caminar esa poderosa máquina tenga en sus manos todas las palancas, resultará difícil evitar la imposición de un ambiente de manicomio. Dios tiene dispuesto para el hombre otra meta. El misterio de la Encarnación no culmina en la gran fraternidad socialista, sino en un Reino sobrenatural, allende la historia.

El fin de los tiempos

Preguntarse por el fin de la historia no es una cuestión traída por los pelos, ni una manía impuesta por las creencias en las profecías esjatológicas.

Josef Pieper, en un libro tan profundo como prudente sobre este mismo tema, previene contra todo ardor excesivo en la preocupación por el fin de los tiempos. Existe la proclividad a dejarse llevar por el temperamento y caer en las extravagancias dictadas por la amargura o el optimismo. No obstante advierte: "Luego del advenimiento de Cristo [. . .] no podemos dejar de lado ni el concepto de comienzo, de creación de la nada, ni el concepto de fin."

Para quien vea el movimiento de la historia a la luz de la revelación de Cristo, ésta se convierte en la clave de su explicación. El mundo moderno, ese mundo construido por la Revolución, es un cristianismo invertido con su transposición naturalista de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Una fe falsa, una esperanza utópica y el pretexto mentiroso de una caridad a nivel puramente humano, constituyen los motores morales del proceso revolucionario mundial. Fe en los medios técnicos para transformar al hombre en un ser equilibrado y armonioso. Esperanza en una futura organización social sin contradicciones, y un amor puramente verbal, para construir sobre él el orden socialista.

Cuando se toma en serio la revelación aportada por Cristo, la pregunta por el fin de los tiempos exige de nuestra parte un esfuerzo reflexivo y poner empeño en observar los signos de la época a la luz de las profecías donde aparece aludido ese día formidable. Para Pieper "un filosofar que se niega a estar metódicamente abierto a la teología y concordar con ella es sencillamente, antifilosófico".

La historia es proceso, un acontecer a lo largo de un tiempo que sigue su curso, y esto no puede ser bien comprendido si no nos preguntamos por su comienzo y su fin. La ciencia histórica, atenida a la exégesis de los hechos, nada puede decirnos sobre ambas cuestiones. Pero si los hechos son interrogados de acuerdo con la

Palabra de Dios y los vaticinios proféticos, se advierte un sentido que hace a las dos puntas del proceso.

"El comienzo y el fin de la historia humana únicamente son aceptables si se admite una explicación de la realidad transmitida, prefilosófica. De otro modo son incomprensibles."

Es difícil identificar el carácter salvador o condenador de los hechos históricos, porque el misterio de la salvación es eso, un misterio. Sobre él no sabremos a ciencia cierta nada, hasta el día del juicio. La Revelación es una historia de salvación. Ella nos dice lo que ha sucedido en el principio y lo que va a suceder al final de la historia. Por esta razón es admisible que una teología de la historia sea la adecuada coronación de la ciencia histórica. La prueba por el absurdo está dada por el carácter milenarista y utópico que adquiere esa pseudodisciplina que suele llamarse con el nombre de *filosofía de la historia* y que nunca es otra cosa que un remedo de la teología.

La teología cristiana coloca en el comienzo de la historia el misterio del pecado original y al final la instauración mundial del imperio del Anticristo. Entre uno y otro suceso: la caída, la redención y el anuncio del reino satánico que adviene sobre una prolija inversión de los valores cristianos.

La ciencia histórica no desconoce el precio del pronóstico y sabe aquilatar con prolijidad los hechos que lo respaldan. La profecía es un pronóstico directamente relacionado con la historia de la salvación. Anuncia lo que va a suceder y lo hace en el claroscuro de la lengua religiosa. La tarea del cristiano reflexivo es observar si un pronóstico histórico llevado con todo rigor sobre los hechos puede coincidir con los anuncios proféticos, y hasta qué punto esta coincidencia se hace más evidente cuanto más cerca se está del fin. "Es esencial a la profecía que sólo se va haciendo descifrable a medida que se va cumpliendo y esto, solamente para el creyente."

Está prevista la paradoja de una humanidad culta, altamente secularizada y que tiene en la cima una sociología de la cultura con métodos perfectos de conocimiento social, que sin embargo no comprenda para nada los sucesos previstos por el *Apocalipsis* a pesar de la diafanidad con que se van presentando. Todavía esa misma sociedad, en su optimismo imbécil, verá en ellos un verdadero progreso y los síntomas de una próxima realización de su esperanza carnal. El mismo creyente corre el riesgo de caer en el engaño y no ver en el tiempo las señales indicadas por el profeta.

"La gran apostasía producida por los mismos acontecimientos apocalípticos, es decir la apostasía de los creyentes, está incluida como posibilidad en la esencia de la profecía."

Si el *Apocalipsis* es efectivamente una profecía —el creyente así lo cree— una serena frecuentación de su texto permite una percepción más honda de los sucesos históricos y una mejor comprensión de la época.

Esta profecía habla de una catástrofe cósmica provocada por la voluntad del hombre en el decurso de su proceso histórico. No se trata de un fenómeno sideral ajeno a nuestros designios, es más bien el resultado de la *hybris* técnica conducida hasta sus últimas consecuencias por los poderes políticos.

Pieper examina la conciencia del hombre contemporáneo frente al fenómeno de la tecnificación y señala la existencia de dos tónicas. Una optimista, fundada en la esperanza de dominar el espacio cósmico y usar sus fuerzas para el desarrollo de una civilización espectacular al servicio del hombre. Otra pesimista, inspirada por el horror a esa misma técnica, que teme sea empleada para el sometimiento y la degradación de la naturaleza humana.

La insuficiencia de ambas actitudes aparece ante la visión teológica del fin de los tiempos. Dios no ha

creado el mundo solamente para aniquilarlo, ni para que el hombre se solace en la edificación de una ciudad a espaldas de la verdad divina. Lo ha creado para sí y al fin de los tiempos recuperará a los suyos, a los que libremente siguieron la inspiración de la gracia y pusieron su esperanza en el Reino definitivo que les ha preparado desde el comienzo de la historia.

La esjatología ilumina los dos aspectos finales de la historia: la catástrofe última con que se cierra el tiempo histórico y la restauración de los elegidos en un Reino situado allende la historia.

En la visión apocalíptica, el final de la historia es trágico. No se identifica con el logro de la meta y la realización del sentido de la historia. Esta tragedia colectiva a escala mundial está prefigurada por la suerte de cada uno de los hombres y por los vastos cementerios donde se hundieron todos los esfuerzos culturales. El fin suprahistórico es la etapa definitiva del misterio anunciado por Cristo cuando dijo de sí mismo que Él era la Resurrección y la Vida.

El progresismo cristiano ha tratado de hacer coincidir el optimismo marxista con el pronóstico del apocalepta, para borrar lo que puede haber de pavoroso en la catástrofe final de la historia.

"Aparte esto", escribe Pieper, "se ha afirmado también con buenas razones que la visión de la meta final en el *Manifiesto comunista* se emparenta igualmente en sus elementos, o incluso es idéntica, a la visión de la Nueva Tierra tal como ha sido presentada por la profecía del fin de los tiempos. Sin embargo estos conceptos e imágenes, 'Ciudad de Dios', 'Nuevos Cielos' y 'Nueva Tierra', no caben con plenitud de sentido más que en la intacta y tensa estructura de la imagen tradicional de la historia, en la cual se enlazan todos los elementos aislados: la transposición, el estado final intrahistórico y el extratemporal, la consecuencia oculta y la manifiesta de la me-

ta o de la no consecución. El carácter catastrófico del fin intrahistórico, al cual sigue después, como una salvación, el fin extratemporal."

La visión progresista, de la cual Marx es un heraldo especialmente dotado, quiere el *happy end* en el seno de la historia misma. Kant lo había vaticinado a su modo cuando anunciaba que la Ilustración subiría poco a poco hasta los tronos y extendería sobre ellos positivos influjos de gobierno hasta producir un día un Estado civil universal. En un libro sugestivamente titulado: *La victoria del buen principio sobre el mal y la fundación del Reino de Dios*, afirmaba Kant que la aproximación del reino de Dios es el tránsito paulatino de la fe eclesiástica a la pura fe religiosa.

Por *fe eclesiástica* entendía, como buen hijo de las Luces, la fe expresada en un culto y fundada en una revelación positiva. Por *pura fe religiosa* quería significar la fe de la razón esclarecida, sin culto, la moralidad en su estricto sentido. El paso de la fe ingenua, inmatura, a la fe de la Razón Universal, inaugura el Reino de Dios en la tierra. Es un ideal masónico cuyos sostenedores creyeron poder realizarlo sin renunciar a los beneficios del capitalismo. Los comunistas consideran indispensable la desaparición de la propiedad privada de los bienes de producción para que advenga ese reinado de la razón.

Pieper advierte el poco fundamento real de las ilusiones milenaristas de Kant, tan maltratadas por la historia contemporánea.

"En la tradición del pensamiento histórico occidental", escribe Pieper, "el estado final interior al tiempo lleva el nombre de *reinado del Anticristo*. Por eso conviene interpretar con mayor exactitud lo que significa esta denominación."

No se puede comprender la personalidad del Anticristo sin un concepto adecuado de las verdades fundamentales reveladas en la historia de la salvación. Esta

figura supone la existencia real del demonio y la acción permanente sobre la tierra de poderes diabólicos.

El Anticristo no es un demonio, es un hombre, pero un hombre al servicio de Satanás, Príncipe de este mundo o, como dice San Pablo en *II Corintios*, IV, 4, el "dios de este mundo".

Este hombre engrandecido por la fuerza de Satanás es la máxima expresión de esta disonancia radical que es el pecado. Para que el desorden alcance su más alto grado de expresión, el Anticristo se presenta como si fuera Cristo mismo, pero en una versión fundamentalmente invertida.

Él es el resumen de todas las esperanzas carnales suscitadas por la Revolución. Viene para instalar sobre el mundo un poder perfeccionado por las técnicas del sometimiento y las propagandas masivas. No es un hereje en el sentido clásico del término, porque su acción no se limita a la propagación de un error dogmático. Es un hombre poderoso y como tal una figura eminentemente histórica, enriquecida con el aporte cultural de la civilización moderna.

Como escribe Leonardo Castellani en su magnífico comentario al libro del *Apocalipsis*: "Él dará al mundo la paz: una falsa paz. Dará el orden: un orden inicuo. Dará la solución del actual problema económico y la 'cuestión social'; o sea, dará la abundancia: una abundancia de hormiguero."[3]

Su llegada supone la propagación del mensaje cristiano por todos los pueblos de la tierra. Su imperio se asentará sobre una organización de sometimiento, técnicamente perfecta. Este poder impedirá la existencia de una vida pública que reconozca el carácter sagrado del mundo. Desaparecerá la vigencia social de la Iglesia

3 L. Castellani, *El Apokalypsis de San Juan*, Buenos Aires, Dictio, 1977, p. 280.

y quedará reducida a una comunidad sacrificial de testigos.

Juan Apocalepta vio al Anticristo como a un animal. Pieper afirma que hoy es común describir las exigencias de un Estado tiránico como las de un monstruo mitad hombre y mitad bestia: el Leviatán. Este animal tiene a su servicio otro que habla como un dragón y donde los exegetas han visto a la propaganda. La unción eclesiástica o la usurpación misma de la Iglesia dará a esa propaganda la apariencia de un manso cordero.

"Únicamente mediante tan engañadora imitación de la santidad verdadera, engañadora aun para las personas serias, incluso para los creyentes, se hace en cierta forma comprensible la caída en el error de la mayoría de las gentes y (si ello fuera posible) hasta de los elegidos. Hay algo aquí de esa eficiente seducción que necesita la mentira para que se le preste fe. La tradición considera fundada, en primer término, la fuerza de este poder de engañar, en la aparente santidad de su vida personal que mantiene con toda preocupación el Anticristo."

Su poder moviliza todos los recursos y reclama un control total sobre la vida. El miedo y el interés son sus medios habituales de dominio y como nadie puede escapar a la vigilancia del Leviatán, el miedo y el interés acompañarán los pasos del hombre desde su nacimiento hasta su muerte.

La posibilidad histórica del augurio apocalíptico, no es hoy una fantasía inspirada en el humor negro. Libros como *El archipiélago Gulag* nos ilustran generosamente sobre la crueldad minuciosa del Leviatán y sobre la única respuesta posible que le queda a quien pretenda conservar, en esas condiciones, la fe y la esperanza cristiana: el martirio.

Mendoza, 18 de agosto de 1977.

Indice